MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923-1944

BAND 41

DIE FRAGE NACH DEM DING

Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

مارتین هایدگر
مجموعه ی کامل نوشته ها

بخش دوم: گفتارها ۱۹۲۳-۱۹۴۴
دفتر ۴۱

پرسش از پیِ چیز

در بابِ آموزه‌ی کانت از بنیاد-گزاره‌های استعلایی

پارسی از
یوسف بشارتی

فهرست مطالب

فصل دوم
پرسش از چیز در شاهکار کانت

پیش‌گفتارِ مترجم (برگرداننده)

نوشته‌ای که پیش رو دارید، برگردانِ گفتارهای مارتین هایدگر در نیم‌سال زمستانیِ ۱۹۳۵/۳۶ در دانشگاه فرایبورگ است؛ گفتارهایی که خود او بعدها آن را با نامِ «پرسش از چیز: در بابِ آموزه‌ی کانت از بنیاد-گزاره‌های استعلایی» به چاپ سپرد. این کار، در میانه‌ی راهِ اندیشه‌ی هایدگر، جایگاهی ویژه دارد. او در اینجا نه تنها یکی از ژرف‌ترین رویارویی‌ها را با اندیشه‌ی کانت سامان می‌دهد، که خودِ بنیادهای اندیشه‌ی نوین را نیز به پرسش می‌کشد.

پرسش راهنمای این گفتارها در ظاهر، ساده و حتا پیش‌پاافتاده می‌نماید: «یک چیز چیست؟». اما هایدگر، با باریک‌بینی‌ای که ویژه‌ی خود اوست، نشان می‌دهد که چگونه این پرسشِ به ظاهر بی‌گزند، اگر به راستی و تا به فرجام اندیشیده شود، همه‌ی سامانه‌ی فرابودشناسیِ(Metaphysik). باختری را به لرزه درمی‌آورد. پاسخِ به گمان «سرشتی» و خودپیدای دیرینه به این پرسش — که چیز، «بَردارِ خوی‌هاست» (Träger von Eigenschaften) — خود، به‌سانِ یک برآیشِ دیرینه‌ای (geschichtliche Entscheidung) آشکار می‌شود؛ برآیشی که در آغازگاهِ اندیشه‌ی یونانی روی داده و با برآمدنِ «پروژه‌ی ریاضی‌گون» در روزگار نوین، بر همه‌ی دریافتِ ما از جهان چیره گشته است، بی‌آنکه خودِ این چیرگی را دریافته باشیم.

برگردانِ چنین نوشته‌ای به زبان پارسی، با دشواری‌هایی بنیادین روبروست. زبان هایدگر، تنها ابزاری برای بازگفتنِ اندیشه‌ها نیست؛ خودِ زبان، آوردگاهِ اندیشیدن اوست. او با ریشه‌کاویِ واژگان، با شکستنِ ساختارهای دستوریِ رایج و با آفریدنِ ترکیب‌هایی نو، می‌کوشد زبان را از فرسودگیِ روزمره و مدرسه‌ای برهاند و توانِ نااندیشیده‌ی آن را برای اندیشیدن به هستی، بیدار کند.

از این رو، برگردانِ این کار به پارسی نیز نمی‌توانست راهِ هموار و رایج را بپیماید. وفاداری به اندیشه‌ی هایدگر، نیازمندِ کوششی همسان در زبان پارسی بود. گزینشِ شیوه‌ی «پارسی سره» و پالوده از واژگانِ بیگانه، نه از سرِ سره‌گراییِ ناب، که از نیازی برخاسته از خودِ نوشته بود. همان‌سان که هایدگر می‌کوشد با بازگشت به ریشه‌های یونانی، اندیشه را از سنگینیِ برتافت‌های لاتین و مدرسه‌ای برهاند، این برگردان نیز می‌کوشد با به‌کارگیریِ توانِ نهفته در واژگانِ کهن و بنیادینِ پارسی، راهی برای اندیشیدنی نو در زبان خویش بگشاید.

در این راه، گاه ناگزیر از واژه‌سازی بودیم. برابرهایی چون «**باوه**» برای Wesen (برای بازنمایاندنِ معنای پویای آن در برابرِ «ذات»، ایستا، برگردانِ دکتر جاوید موسوی)، «**هر-این-بودگی**» برای Jediesheit (برای بازآفرینیِ ترکیبِ نوآفریده‌ی هایدگر) یا «**بَردار**» برای Träger (به‌جای «حامل»)، همه در راستای همین کوشش برای

وفاداری به آرشِ بنیادینِ اندیشه‌ی نویسنده بوده است. برخی نام‌های بنیادین چون **Dasein** نیز، به شوندِ جایگاهِ بی‌همتایشان، دست‌نخورده نگاه داشته شده‌اند تا پیوند با نوشته‌ی اصلی از میان نرود.

این نوشته، نوشتاری آسان‌خوان نیست، همان‌سان که خودِ اندیشیدن، کاری آسان نیست. باشد که این برگردان، با همه‌ی کاستی‌هایش، نه به‌سانِ فرجامی بر کار، که به‌سانِ آغازی برای رویارویی‌ای راستین و اندیشه‌ورزانه با یکی از بزرگ‌ترین اندیشه‌ورزان روزگار ما، به کار آید و خواننده‌ی پارسی‌زبان را به درنگ و پرسشگری برانگیزد.

یوسف بشارتی

@YpsilonBA

تهران ، بهار۱۴۰۴

بخش آماده‌ساز

شیوه‌های گوناگونِ پرسش از چیز

§ ۱. پرسشِ خرددوستانه[1](Philosophisches) و پرسشِ دانشی(wissenschaftliches)

(Philosophisches und wissenschaftliches Fragen)

از پهنه‌ی پرسش‌های بنیادینِ فرابودشناسی[2] (Metaphysik)، ما در این گفتار یک پرسش را برمی‌نهیم. و آن این است: «یک چیز چیست؟» این پرسش دیرینه است. تازگی همیشگی‌اش تنها در این است که باید هماره از نو

1. بهترین و رساترین برابر برای **Philosophisches** در پارسی سره، **خرددوستانه** یا **اندیشه‌ورزانه** است.

توضیح و ریشه‌شناسی:

خاستگاه واژه: واژه‌ی آلمانی Philosophisches صفتی است که از Philosophie (فلسفه) برگرفته شده. خود این واژه نیز از یونانیِ **φιλοσοφία** (فیلوسوفیا) می‌آید.

ریشه‌شناسی یونانی: واژه‌ی یونانی از دو بخش ساخته شده است:

φίλος (philos): به معنای «دوستدار»، «یار» یا «عاشق».

σοφία (sophia): به معنای «خِرَد»، «دانایی» و «حکمت».

ساختِ برابرِ پارسی سره:

خرددوستانه (Kherad-doostāneh): این واژه یک برگردانِ ریشه‌شناختیِ دقیق است.

خرد برابرِ σοφία است.

دوست برابرِ φίλος است.

پسوندِ -انه به آن خویِ صفتی و وصفی می‌بخشد.

پس «خرددوستانه» به هر چیز، پرسش یا نگرشی گفته می‌شود که از سرِ «دوستداریِ خرد» باشد؛ یعنی پرسشی که نه برای رسیدن به پاسخی ساده و کارآمد، بلکه برای کاوش در بنیادها و چیستیِ خودِ آن چیزهاست.(پانوشت مترجم)

2. برابرِ پارسی سره برای واژه‌ی آلمانی **Metaphysik**، «**فرابودشناسی**» است.

خاستگاه واژه: این نام از یونانیِ **τὰ μετὰ τὰ φυσικά** (تا مِتا تا فوسیکا) برآمده است. این نام‌گذاری در آغاز، نه بر جانمایه‌ی یک دانش، که بر جایگاهِ نوشته‌های ارسطو در دیوانِ کارهایش دلالت داشت. نوشته‌هایی که به «خرددوستیِ نخستین» می‌پرداختند، در سامان‌دهیِ کتابخانه، (μετά) نوشته‌های او درباره‌ی سرشت (τὰ φυσικά یا فیزیک) جای داده شدند.

گشایشِ معنای فلسفی: با گذشت زمان، این نامگذاریِ کتابخانه‌ای، چمی ژرف‌تر یافت. «متا» یا «فرا» دیگر نه تنها به معنای «پس از»، که به معنای «ورای» و «فراسوی» به کار رفت. بنابراین، فرابودشناسی دانشی است که:

از چیزهای سرشتی و آزمون‌پذیر فراتر می‌رود و به بنیادهای نخستینِ آن‌ها می‌پرسد.

به «هستنده در کل» و به «هستیِ هستنده» می‌اندیشد. او نمی‌پرسد «این چیز چیست؟»، بلکه می‌پرسد «چیستیِ خودِ چیز بودن چیست؟».

ساختِ برابرِ پارسی سره: واژه‌ی فرابودشناسی (Farā-būd-shenāsi) از این سه پاره ساخته شده است:

فَرا- (-Farā): برابری برای μετά، به معنای «ورای»، «فراز» و «فراسوی».

-بود- (-būd-): از ریشه‌ی «بودن»، که به τὰ φυσικά بازمی‌گردد، یعنی به هر آنچه هست و بودش دارد.

-شناسی (-shenāsi): به معنای «دانش»، «شناخت» یا «پژوهش».

پس:

فرابودشناسی آن شاخه از خرددوستی است که از چیزهای دمِ دستی و این‌جهانی فراتر رفته و از بنیادِ بنیادها، از هستی، و از چیستیِ هر آنچه هست، پرسش می‌کند. چنانکه در نوشته‌ی هایدگر آمد، فرابودشناسی آن «پیش‌رفتنی است که در آن آدمی به‌ویژه در گزندِ افتادن در چاه است.» (پانوشت مترجم)

پرسیده شود.

پیرامون این پرسش، «یک چیز چیست؟»، می‌توان بی‌درنگ، حتا پیش از آنکه به‌درستی برنهاده شود، گفتگویی درازدامن را آغاز کرد. از یک سو، این کار بجاست؛ زیرا خرددوستی (Philosophie) هر بار که آغاز می‌شود، در نهادی ناگوار جای دارد. دانش‌ها (Wissenschaften) چنین نیستند؛ برای آن‌ها همواره از دل پنداشت‌ها و انگاشت‌ها و اندیشه‌های هرروزه (alltägliche Vorstellen und Meinen und Denken)، گذاری بی‌میانجی و درآمدی آسان هست. اگر پنداشت هرروزه را تنها سنجه‌ی همه‌ی چیزها بدانیم، آنگاه خرددوستی همواره چیزی شوریده (Verrücktes) است.[3] این از-جا-دررفتگیِ (Verrückung) ایستارِ اندیشه‌ورزانه را تنها می‌توان با یک تکان بازپیمود. در برابر، گفتارهای دانشی می‌توانند بی‌میانجی با نمایشِ فراداشتِ (Gegenstand ابژه)[4] خویش آغاز کنند. سطحی از پرسشگری که در این میان برگزیده می‌شود، دیگر رها نخواهد شد، هرچند که پرسش‌ها پیچیده‌تر و دشوارتر شوند.

برخلاف آن، خرددوستی دستخوشِ یک از-جا-دررفتگیِ پیوسته‌ی جایگاه و سطح‌هاست. از این رو، در آن، آدمی بسا برای زمانی دراز نمی‌داند سرش کجاست. اما برای آنکه این سرگشتگیِ ناگزیر و بسا درمانگر، از مرز نگذرد، نیاز به درنگی پیش‌آماد بر سرِ آنچه باید پرسیده شود، هست. از سوی دیگر، این خود این گزند را به

---

3. **شوریده** (**Verrücktes**): هایدگر در اینجا با واژه‌ی «verrückt» بازی می‌کند. این واژه در زبان هرروزه به معنای «دیوانه» یا «آشفته» است، اما ریشه‌ی آن (rücken) به معنای «جابجا کردن» یا «حرکت دادن» است. پس ver-rückt به معنای بنیادین «از-جا-در-رفته» یا «جابجاشده» است. خرددوستی، ایستارِ اندیشه‌ی هرروزه را از جایگاه آسوده‌اش بیرون می‌کشد و آن را جابجا می‌کند.(پانوشت مترجم)

4. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Gegenstand**، «**فَراداشت**» است.

واژه‌ی **Gegenstand** یکی از بنیادین‌ترین دریافت‌ها در خرددوستیِ نوین، به‌ویژه نزد کانت است. برای گشودن ژرفای آن، بایسته است به ساختارِ خودِ واژه بنگریم:

خاستگاه واژه: این واژه از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده است:

Gegen: به معنای «در برابر»، «مقابل»، «فَرا».

stand: از فعل stehen به معنای «ایستادن».

گشایشِ معنای فلسفی: «فراداشت» تنها به معنای یک «چیز»ِ ساده نیست. یک چیز می‌تواند برای خود باشد، بی‌آنکه کسی آن را بنگرد یا بشناسد. اما یک «فراداشت»، هماره چیزی است که در برابرِ یک نهادِ (Subjekt) شناسنده ایستاده و برای او پدیدار شده است.

فراداشت، آن چیزی است که آگاهی و شناختِ ما به سویش گرایش دارد و آن را به‌سانِ درون‌مایه‌ی خویش برمی‌گیرد.
هر دانشی (علمی)، پهنه‌ی پژوهش خود را با مرزبندی کردنِ «فراداشتِ» ویژه‌ی خویش می‌آغازد. برای نمونه، «فراداشتِ» گیاه‌شناسی، گیاه است؛ «فراداشتِ» دیرینه‌شناسی، رویدادهای گذشته است.

در اندیشه‌ی کانت، «فراداشت» آن چیزی نیست که به همان سان که در خود هست، به ما داده شود. بلکه، «فراداشتِ آزمون»، آن چیزی است که با هم‌آیشیِ شهودهای حسی و دریافت‌های ناب فهم، برای ما **ساخته و پرداخته** می‌شود.
پس:
فراداشت (**Gegenstand**)، آن چیزی نیست که به تنهایی در جهان باشد، بلکه آن چیزی است که در پهنه‌ی آگاهیِ ما **فرا-می‌ایستد** و به‌سانِ درون‌مایه‌ی شناخت، اندیشه و کنشِ ما **نگاه داشته می‌شود**. این واژه‌ی پارسیِ «**فراداشت**» می‌کوشد این دو آرشِ «فرا ایستادن» و «برای آگاهی نگاه داشته شدن» را در خود نگاه دارد.(پانوشت مترجم)

همراه می‌آورد که آدمی به‌درازا درباره‌ی خرددوستی سخن بگوید، بی‌آنکه در چِمِ (Sinn)[5] آن به شیوه‌ای دیگر بیندیشد. ما نشست نخست، و تنها همین نشست را، برای درنگی بر روی این آهنگِ خویش به کار می‌بریم.

پرسش این است: «یک چیز چیست؟» بی‌درنگ درنگی نیز سر برمی‌آورد. شاید کسی بخواهد بگوید: به کار بردن و خوشی بردن از چیزهای دردسترس، کنار زدن چیزهای بازدارنده، و فراهم آوردن چیزهای بایسته، آرش (Sinn) دارد؛ اما با پرسش «یک چیز چیست؟» به‌راستی نمی‌توان کاری کرد. چنین است. با آن نمی‌توان کاری کرد. این نیز دریافتی سخت نادرست از پرسش خواهد بود اگر بخواهیم به کرسی بنشانیم که با آن می‌توان کاری کرد. نه، با آن هیچ کاری نمی‌توان کرد. این گفته درباره‌ی پرسش ما چنان راست است که ما حتا باید آن را همچون شناسه و مرزی برای باوه‌ی (Wesen)[6] آن دریابیم. «یک چیز چیست؟» این پرسشی است که با آن نمی‌توان کاری کرد؛ به‌راستی بیش از این نیاز نیست که درباره‌ی این پرسش گفته شود.

از آنجا که این پرسش سخت دیرینه است، به دیرینگیِ آغازِ خرددوستی باختری نزد یونانیان در سده‌ی هفتم پیش از زایش مسیح، نیکوست که آن را از سویه‌ی دیرینه‌ای‌اش (geschichtlich) نیز کوتاه بشناسانیم. درباره‌ی این پرسش، داستانکی کوچک بازگو شده است. افلاطون آن را برای ما در گفتگوی «تئتتوس» پاس داشته است:

> "چنانکه درباره‌ی تالس نیز چنین می‌گویند که او هنگامی که سرگرم کار با گنبد آسمان بود و به بالا می‌نگریست، در چاهی فرو افتاد. بر سر این کار، کنیزکی شوخ‌طبع و زیبای تراکیایی بر او خندید و گفت، او با همه‌ی شورمندی می‌خواهد چیزهای آسمان را بداند، حال آنکه آنچه پیش بینی و پای اوست، از دیدش پنهان مانده است."

افلاطون به گزارش این داستانک، این جمله را می‌افزاید:

---

5. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Sinn**، «**چَم**» یا «**آرش**» است.
واژه‌ی «**چم**» یکی از کهن‌ترین و بنیادین‌ترین واژگان پارسی برای بازگفتنِ دریافتِ «معنا» است. در چارچوب اندیشه‌ی هایدگر، این واژه ژرفایی ویژه می‌یابد که آن را از معنای روزمره فراتر می‌برد.

آرشِ رایج: در کاربردِ همگانی، «چم» به معنا، دریافت، یا آن «سویی» بازمی‌گردد که گفتار یا کرداری بدان آهنگ دارد. آنگاه که می‌پرسیم «چمِ این کار چیست؟»، در جستجوی آرش و آماج آن هستیم.

گشایشِ معنای فلسفی (هایدگری): در اندیشه‌ی هایدگر، «چم» (Sinn) تنها ویژگی‌ای نیست که به چیزی چسبانده شود. «چم»، خودِ آن «فرا-سویی» (Woraufhin) است که چیزی بر پایه‌ی آن برای ما دریافتنی و گشوده می‌شود. «چم»، آن افق و گستره‌ای است که درون آن، چیزی می‌تواند به‌سانِ خودش پدیدار گردد.

برای نمونه، آنگاه که هایدگر می‌گوید پرسشِ «یک چیز چیست؟» از دیدگاه کاربردی، **بی‌چم** (sinnlos) است، آرش او این نیست که این پرسش، پوچ و بیهوده است. بلکه آرش‌اش این است که این پرسش، در چارچوب و افقِ «سود و کاربردِ روزمره»، هیچ جایگاهی ندارد و دریافتنی نیست.

بنابراین، «چم» آن بنیادِ پیشینی است که هرگونه دریافت و برتافتن را شدنی می‌سازد. از این روست که هایدگر، بنیادین‌ترین پرسش خرددوستی را «**پرسش از چمِ هستی**» (die Frage nach dem Sinn von Sein) می‌داند. او در اینجا در جستجوی پاسخی برای هستی نیست، بلکه در جستجوی آن افقی است که در آن، خودِ هستی برای ما دریافتنی می‌شود.

پس:

چم (Sinn) در این گفتار، نه «معنا»ی چسبیده به یک چیز، که خودِ آن **گستره‌ی گشودگی و دریافت‌پذیری** است که در آن، چیزها، گفتارها و کردارها برای ما آرش می‌یابند.(پانوشت مترجم)

6. **باوه** (**Wesen**): این واژه یکی از دشوارترین واژگان هایدگر است. معمولاً به «ذات» یا «ماهیت» برگردانده می‌شود. اما هایدگر آن را به صورت فعل (wesen) نیز به کار می‌برد که به معنای «بودن»، «حضور داشتن» و «پدیدار شدن» است. «باوه» برگردانی است که می‌کوشد این پویایی و شدن را در خود نگاه دارد و از ایستاییِ «ذات» بپرهیزد. این واژه از ریشه‌ی کهن «بودن» و «باشیدن» ساخته شده است.(پانوشت مترجم)

«و همین ریشخند درخور همه‌ی آن کسانی است که به کار خرددوستی می‌پردازند.»

بنابراین، ما باید پرسش «یک چیز چیست؟» را همچون پرسشی بشناسانیم که کنیزکان بر آن می‌خندند. و آنچه یک کنیزک راستین است، باید چیزی برای خندیدن نیز داشته باشد.

ناآگاهانه، ما از راه شناساندنِ پرسش از چیز، به اشارتی درباره‌ی چیستیِ ویژه‌ی خرددوستی رسیدیم که خود آن پرسش را برمی‌نهد. خرددوستی آن اندیشیدنی است که با آن به شیوه‌ای باوه‌مند (wesensmäßig) هیچ کاری نمی‌توان کرد و کنیزکان بایسته بر آن می‌خندند.

این مرزبندیِ دریافتی (Begriffsbestimmung) از خرددوستی، شوخی‌ای بیهوده نیست، بلکه برای درنگ و اندیشه است. نیکوست که گاهی به یاد آوریم که شاید ما نیز در گام‌زدن‌هایمان روزی در چاهی فرو افتیم، و در آن برای زمانی دراز به هیچ کفی نرسیم.

اکنون باید گفت چرا ما از پرسش‌های بنیادینِ **فرابودشناسی** (Metaphysik) سخن می‌گوییم. این نام «فرابودشناسی» اینجا تنها باید اشارتی باشد به اینکه پرسش‌هایی که به آن‌ها پرداخته می‌شود، در هسته و میانه‌ی **خرددوستی** جای دارند. در برابر، آرش ما از «فرابودشناسی» یک **رشته‌ی** (Fach) ویژه درون خرددوستی، در برابرِ **سخن‌سنجی** (Logik) یا **خوی‌شناسی** (Ethik)، نیست. در خرددوستی هیچ رشته‌ای نیست، زیرا خود یک رشته نیست. رشته نیست، زیرا در اینجا آموختنِ دبستانی هرچند در مرزهایی ویژه **ناگزیر** (**unumgänglich**) است، ولی هرگز **بنیادین** (**wesentlich**) نیست، زیرا پیش از هر چیز در خرددوستی، چیزی همچون **بخش‌بندیِ کار** (Arbeitsteilung) بی‌درنگ **بی‌چم** (sinnlos) می‌شود. از این رو ما می‌خواهیم نام «فرابودشناسی» را تا آنجا که شدنی است از هرآنچه به شیوه‌ی **دیرینه‌ای بر آن چسبیده است** (**geschichtlich anhaftet**)، رها نگاه داریم. این نام برای ما تنها نشانگر آن **پیش‌رفتنی** (Vorgehen) است که در آن آدمی به‌ویژه در **گزندِ** افتادن در چاه است. پس از این **آماده‌سازی همگانی** (**allgemeinen Vorbereitung**)، اکنون می‌توانیم پرسش خویش را **روشن‌تر بشناسانیم**. یک چیز چیست؟ (Was ist ein? Ding)

§ ۲. گفتار پرواژه‌ی چیز

(Die vieldeutige Rede vom Ding)

نخست: هنگامی که می‌گوییم «یک چیز»، به چه می‌اندیشیم؟ ما به تکه‌چوبی، سنگی؛ کاردی، ساعتی؛ توپی، نیزه‌ای؛ پیچی یا سیمی می‌اندیشیم؛ اما یک سرسرای بزرگ ایستگاه راه‌آهن را نیز «چیز سهمگینی» می‌نامیم؛ همچنین یک کاج سترگ را. ما از چیزهای بسیاری سخن می‌گوییم که در یک چمنزار تابستانی هست: گیاهان و رستنی‌ها، پروانگان و سوسکان؛ آن چیز آنجا بر روی دیوار – یعنی آن نگاره – را نیز یک چیز می‌نامیم، و یک پیکرتراش در کارگاهش چیزهای گوناگونِ ساخته و ناتمامی را نهاده است.

در برابر، ما دیگر در نامیدن شماره‌ی ۵ به نام «چیز» درنگ می‌کنیم. نمی‌توان شماره را به چنگ آورد و نه دید و نه شنید. به همین سان، گزاره‌ی «هوا بد است» یک چیز به شمار نمی‌آید، همان‌سان که تک‌واژه‌ی «خانه» چنین نیست. ما درست میان چیزِ «خانه» و واژه‌ای که آن چیز را می‌نامد، جدایی می‌نهیم. همچنین یک ایستار و خوی را که در هنگامی پاس می‌داریم یا از دست می‌دهیم، یک چیز نمی‌پنداریم.

اما هنگامی که، برای نمونه، جایی خیانتی در کار است، ما می‌گوییم: «اینجا چیزهای شگفتی در میان است.» آرش ما در اینجا تکه‌چوب‌ها، چیزهای کاربردی و مانند آن نیست. و هنگامی که در یک برآیش (Entscheidung)[7] «پیش از هر چیز»، به این و آن درنگ بستگی دارد، آن دیگر چیزهایی که کنار می‌روند نیز سنگ و چیزهای دیگر نیستند، بلکه دیگر درنگ‌ها و برآیش‌ها هستند. همچنین آنجا که می‌انگاریم کارها بر پایه‌ی چیزهای راست پیش نمی‌رود. ما اکنون «چیز» را در چمی فراخ‌تر از آغاز این شمارش به کار می‌بریم، یعنی در همان چمی که واژه‌ی آلمانی ما از آغاز داشته است. «Ding» همان چمِ «thing» را دارد: نشست دادگاه، و به طور کلی هر نشست و کار و باری؛ چنانکه جایی ما چیزها را به سامان می‌آوریم، یا آنجا که زبانزد می‌گوید: «چیز نیکو درنگ می‌خواهد.» (Gut Ding will Weile haben.) هر چیزی، حتا آنچه چوب و سنگ نیست، بلکه هر کار و کوششی، زمان خود را می‌خواهد. و کسی که خوش‌چیز (guter Dinge) است، کارها و آرزوها و کوشش‌هایش به سامان است.

---

7. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Entscheidung، «برآیش» است.
(برابر رایج اما ناپالوده: تصمیم)

واژه‌ی **Entscheidung** در اندیشه‌ی هایدگر، بسی ژرف‌تر از یک گزینشِ ساده‌ی روزمره است. برای دریافتِ آن، بایسته است به ریشه‌ی واژه و آرشِ فلسفی آن بنگریم.

خاستگاه واژه: این واژه از فعل آلمانی scheiden به معنای «جدا کردن»، «شکافتن»، «گسستن» و «مرزبندی کردن» می‌آید. پیشوند ent- این کنشِ جدایی را نیرومندتر می‌سازد. پس Entscheidung در بن و ریشه‌ی خود، نه یک گزینشِ آرام، که یک «**گسستن و جدا شدن**» است؛ یک «جدا کردنِ راه‌ها از یکدیگر».

گشایشِ معنای فلسفی: دریافت هایدگر از «برآیش»، یک کنشِ روانی در سرِ یک فرد نیست. یک «برآیش»، رویدادی بنیادین است که در آن، یک راه برگشوده و راه‌های دیگر بسته می‌شوند. این یک گسستِ سرنوشت‌ساز است.

«**برآیش**» گزینش میانِ گزینه‌های پیشِ رو نیست، بلکه خود، **آفریننده‌ی** آن گستره‌ای است که گزینش در آن شدنی می‌شود.
دراین نوشته، هایدگر از «**برآیش‌های دیرینه‌ای**» سخن می‌گوید؛ مانند برآیشِ یونانیان برای خرددوستی یا برآیشِ روزگار نوین برای پروژه‌ی ریاضی‌گون.
این‌ها انتخاب‌هایی ساده نبودند، بلکه رویدادهایی بنیادین بودند که راهِ همه‌ی اندیشه‌ی پس از خود را روشن کردند.
آن پرسشگری‌ای که هایدگر ما را بدان فرامی‌خواند، خود، یک «**برآیش**» است: گسستن از ایستارِ آسوده‌ی روزمره و گام نهادن در راهِ پرگزندِ اندیشه.

پس:

برآیش (**Entscheidung**)، آن گسست و شکافِ بنیادینی است که در آن، راهی نو گشوده می‌شود و سرنوشتی رقم می‌خورد. او نه یک گزینشِ ساده، که یک رویدادِ پایه‌ریز است که شیوه‌ی بودن و اندیشیدن را دگرگون می‌سازد. واژه‌ی پارسیِ «**برآیش**» می‌کوشد این آرشِ «برآمدن و پدیدار شدن» یک نهادِ نوین را در خود پاس دارد. (پانوشت مترجم)

دیگر روشن می‌شود: ما واژه‌ی «چیز» را در یک چمِ تنگ‌تر و یک چمِ فراخ‌تر درمی‌یابیم. چیز در چمِ تنگ‌تر، آرش‌اش آن چیزی است که به چنگ می‌آید، دیدنی است و مانند آن، آنچه پیشِ‌دست است (Vorhandene). چیز در چمِ فراخ‌تر، آرش‌اش هر کار و باری است، چیزی که چنین و چنان بر آن گذشته است، چیزهایی که در «جهان» روی می‌دهند، رخدادها، رویدادها. سرانجام اما، کاربرد دیگری از واژه در فراخ‌ترین چمِ آن نیز هست؛ این کاربرد از دیرباز آماده شده و به‌ویژه در سده‌ی هژدهم در خرددوستی رایج گشته است. بر پایه‌ی آن، برای نمونه، کانت از «چیز در خود» (Ding an sich) سخن می‌گوید، آن هم در جدایی از «چیز برای ما» (Ding für uns)، یعنی به‌سان «پدیدار» (Erscheinung). یک چیز در خود آن چیزی است که برای ما مردمان، نه همچون سنگ‌ها، گیاهان و جانوران، از راه آزمون (Erfahrung)[8] دسترس‌پذیر است. هر چیز برای ما به‌سان یک چیز، چیز در خود نیز هست، یعنی در شناختِ بی‌کرانِ خدا، بی‌کرانه شناخته می‌شود؛ اما هر چیز در خودی، یک چیز برای ما نیست. برای نمونه، خدا یک چیز در خود است، واژه را اینجا چنان می‌گیریم که کانت آن را در چمِ الهیات مسیحی درمی‌یابد. هنگامی که کانت خدا را یک چیز می‌نامد، آرش او این نیست که خدا پیکری گازی‌شکل و سترگ است که جایی در نهان باوه‌ی (Wesen) خویش را می‌راند. «چیز» در اینجا بر پایه‌ی یک کاربرد زبانِ استوار، تنها به آرش «چیزی» است، آن‌که هیچ نیست. ما می‌توانیم با واژه و دریافتِ (Begriff) «خدا» به چیزی بیندیشیم، اما نمی‌توانیم خودِ خدا را آن‌گونه بیازماییم که این گچ را می‌آزماییم، که درباره‌اش با هم گزاره‌هایی می‌گوییم و آن‌ها را استوار می‌کنیم، مانند اینکه: «اگر رها شود، با شتابی ویژه فرو می‌افتد.»

خدا یک چیز است، تا آنجا که به‌کل چیزی هست، یک X. همچنین شماره نیز یک چیز است، و باور یک چیز است و وفاداری. به همین سان «چیزی»، نشانِ «< >»، «و»، «یا-یا» است.

اکنون دوباره پرسش خویش را بپرسیم: «یک چیز چیست؟» بی‌درنگ آشکار می‌شود: این پرسش به سامان نیست، زیرا آنچه باید به پرسش گرفته شود، یعنی «چیز»، در چمِ (Bedeutung) خود لغزان است؛ زیرا درست همان چیزی که می‌خواهد به پرسش گرفته شود، باید در خود به اندازه‌ی بسنده استوار باشد تا بتواند به شیوه‌ای درست پرسیدنی شود. «سگ کجاست؟» «سگ» را هرگز نمی‌توان جست اگر من ندانم آیا سگ

8. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Erfahrung، «آزمون» است.
(برابر رایج اما ناپالوده: تجربه)

واژه‌ی «**آزمون**» در اندیشه‌ی کانت، بسی ژرف‌تر از معنای روزمره‌ی آن است. این واژه، یکی از کلیدی‌ترین دریافت‌ها در «سنجش خرد ناب» است و هایدگر بر بازگشاییِ آرشِ راستینِ آن درنگ می‌کند.

آزمون در برابرِ ادراکِ ناب: نخست بایسته است بدانیم که «آزمون» نزد کانت، با آن رشته‌ی پراکنده‌ی ادراک‌های هرروزه‌ی ما یکسان نیست. گفتنِ اینکه «هرگاه خورشید می‌تابد، سنگ گرم می‌شود»، هنوز یک «آزمون» نیست؛ این تنها گزارشی از پیاپیِ ادراک‌های ماست.

آزمون به‌سانِ شناختِ سامان‌مند: «آزمون» در چمِ کانتی، **شناختی بایسته‌مند و همگانی** از فراداشت‌هاست. آنگاه که می‌گوییم «خورشید شوندِ گرمیِ سنگ است»، ما به پهنه‌ی «آزمون» گام نهاده‌ایم. در اینجا، پیوندی بایسته و قانونی میان پدیدارها نهاده شده است. آزمون، شناختِ **سرشت** (**Natur**) به‌سانِ یک سامانه‌ی قانون‌مند است.

آزمون به‌سانِ یک هم-نهادن (ترکیب): این شناختِ سامان‌مند، از کجا می‌آید؟ کانت پاسخ می‌دهد: «آزمون» دستاوردِ هم-نهادنی (Synthesis) بایسته است. او از هم‌آیشیِ دو سرچشمه‌ی شناخت پدید می‌آید:

مایه‌ی آن: از حسانیت (Sinnlichkeit) و آنچه در شهود (Anschauung) به ما داده می‌شود.

ریختِ آن: از فهم (Verstand) و آن قانون‌ها و دریافت‌های نابی (مقوله‌ها) که فهم بر داده‌های شهود می‌نهد.

پس:
آزمون (**Erfahrung**) نزد کانت، به معنای شناختِ فراداشتیِ قانون‌مند است که از پیوندِ بایسته‌ی شهودهای حسی و دریافت‌های ناب فهم پدید می‌آید. او همان «سرزمینِ استوارِ راستی» است که کانت می‌کوشد با بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ پیشین، بنیادها و کرانه‌های آن را بنهد و استوار سازد. پس «آزمون»، خود، دستاوردی است که تنها با آن بنیاد-گزاره‌های خرد ناب شدنی می‌شود.(پانوشت مترجم)

همسایه است یا سگ خودم. یک چیز چیست؟ چیز در کدام چم، در چم تنگ‌تر یا فراخ‌تر یا فراخ‌ترین؟ ما این سه چم را از هم جدا نگاه می‌داریم، هرچند شیوه‌ی مرزبندی هنوز نااستوار می‌ماند:

۱. چیز به چمِ آنچه پیشِ‌دست است (Vorhandenen): سنگ، تکه‌چوب، انبر، ساعت، سیب، تکه‌نان؛ چیزهای بی‌جان و همچنین چیزهای جاندار، گل سرخ، بوته، راش، کاج، مارمولک، زنبور...

۲. چیز به آن چم که این نام‌برده‌ها آرش آن است، اما افزون بر آن، برنامه‌ها، برآیش‌ها، درنگ‌ها، خوی‌ها، کردارها، آنچه دیرینه‌ای است...

۳. همه‌ی این‌ها و هر چیز دیگری افزون بر آن، که هر «چیزی» (Etwas) باشد و «هیچ» (Nichts) نباشد.

اینکه ما مرزهای چمِ واژه‌ی چیز را در کجا استوار می‌کنیم، همواره خودسرانه می‌ماند. به همان سان، گرداگرد و سویه‌ی پرسشگری ما دگرگون می‌شود.

برای کاربرد زبانِ امروزینِ ما، نزدیک‌تر آن است که واژه‌ی چیز را در چمِ نخست (تنگ‌تر) دریابیم. آنگاه هر یک از این چیزها (سنگ، ساعت، سیب، گل سرخ) هرچند همواره «چیزی» نیز هست، اما هر «چیزی» (شماره‌ی ۵، خوشبختی، دلیری) یک چیز نیست.

ما در پرسش «یک چیز چیست؟» بر چمِ نخست پای می‌فشاریم؛ و نه تنها برای آنکه به کاربرد زبان نزدیک بمانیم، بلکه از آن رو که پرسش از چیز، حتا آنجا که در چمِ فراخ‌تر و فراخ‌ترین دریافته می‌شود، بیشتر این پهنه‌ی تنگ‌تر را نشانه می‌رود و نخست از آن سرچشمه می‌گیرد. با پرسشِ: «یک چیز چیست؟»، ما اکنون به چیزهای پیرامون خود می‌اندیشیم. ما این نزدیک‌ترین را، این چنگ‌زدنی را، به چشم می‌آوریم. با پرداختن به چنین چیزی، آشکار می‌شود که ما از خنده‌ی آن کنیزک به‌روشنی چیزی آموخته‌ایم. او می‌انگارد که آدمی باید نخست در این پیرامونِ-خویش (Um-uns-herum) نیک بنگرد.

§ ۳. دیگرگونگیِ (Andersartigkeit)[9] پرسش از چیستیِ چیز (Dingheit) در برابرِ شیوه‌های دانشی و فن‌آورانه

(Die Andersartigkeit der Frage nach der Dingheit
gegenüber wissenschaftlichen und technischen Methoden)

اما همین که به راه می‌افتیم تا این چیزها را بشناسانیم، به تنگنایی دچار می‌شویم. زیرا همه‌ی این چیزها در راستی از دیرباز شناسانده شده‌اند، و اگر هم نشده باشند، شیوه‌های کارِ (Verfahrensweisen) استواری (دانش‌ها) و شیوه‌های ساختنی (Herstellungsweisen) هست که در آن‌ها این کار شدنی است. اینکه یک سنگ چیست، این را کان‌شناسی و کیمیا به بهترین و تندترین شیوه به ما می‌گویند، و اینکه یک گل سرخ و یک بوته چیست، گیاه‌شناسی درباره‌اش آگاهیِ استواری به ما می‌دهد، و اینکه یک غوک و یک باز چه هستند، جانورشناسی از آن داستان می‌گوید؛ اینکه یک کفش چیست یا یک نعل اسب یا یک ساعت، در این باره کفش‌گر و آهنگر و ساعت‌ساز بهترین پاسخ کاردانانه را می‌دهند.

آشکار می‌شود که ما با پرسش خود همواره بسیار دیر می‌رسیم و بی‌درنگ به جای‌هایی بازپس فرستاده می‌شویم که پاسخی بس بهتر آماده دارند یا دست‌کم آزمون‌ها و شیوه‌های کاری برای دادن چنین پاسخ‌هایی در آستین دارند. این تنها استواریِ همان چیزی است که پیشتر پذیرفته بودیم، که با پرسش «یک چیز چیست؟» نمی‌توان کاری کرد. اما از آنجا که آهنگ داریم این پرسش را بکاویم، آن هم در پیوند با نزدیک‌ترین چیزها، بایسته می‌شود که روشن کنیم در برابرِ دانش‌ها، ما دیگر در پیِ دانستن چه هستیم.

ما با پرسش خود «یک چیز چیست؟»، چنین می‌نماید که نمی‌خواهیم بدانیم گرانیت چیست، یا سنگ‌ریزه، یا سنگ آهک یا ماسه‌سنگ چیست، بلکه می‌خواهیم بدانیم سنگ به سان یک چیز، چیست. ما نمی‌خواهیم بدانیم خزه‌ها، سرخس‌ها، گیاهان، بوته‌ها و درختان چگونه از هم جدا می‌شوند و هر یک چگونه‌اند، بلکه می‌خواهیم بدانیم گیاه به‌سان یک چیز چیست، و همچنین درباره‌ی جانوران. ما همچنین نمی‌خواهیم بدانیم یک انبر در برابر یک چکش چیست، یا یک ساعت در برابر یک کلید، بلکه می‌خواهیم بدانیم این ابزار کاربردی و این دست‌افزارها به‌سان چیزها چه هستند. البته اینکه این سخن چه می‌خواهد بگوید، بی‌درنگ روشن نیست. اما بگذارید بپذیریم که می‌توان چنین پرسید، آنگاه به‌روشنی یک خواست پابرجا می‌ماند: اینکه ما، برای بازشناختنِ اینکه چیزها چه هستند، باید به داده‌ها (Tatsachen) و نگرش باریک‌بینانه‌ی آن‌ها پایبند بمانیم.

---

9. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Andersartigkeit، «دیگرگونگی» است.
(برابر رایج‌تر اما ناپالوده‌ی آن «تفاوت نوعی» یا «تفاوت ماهوی» است.)

خاستگاه واژه: این واژه از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده است:

Anders: به معنای «دیگر»، «جور دیگر».

Art: به معنای «گونه»، «نوع»، «سرشت».

گشایشِ معنای فلسفی: «دیگرگونگی» به جدایی‌ای ساده یا تفاوتی در اندازه و پایگان (درجه) اشاره ندارد. این واژه بیانگر **جدایی‌ای بنیادین در باوه و سرشت** است. هنگامی که می‌گوییم دو چیز «دیگرگونه» هستند، آرشمان این است که آن دو چنان از هم جدایند که نمی‌توان آن‌ها را با یک سنجه سنجید یا در یک پهنه کنار هم نهاد.
برای نمونه، در نوشته‌ی هایدگر، پرسش خرددوستانه (فلسفی) با پرسش دانشی (علمی)، «دیگرگونگی» دارد. این به آن معنا نیست که پرسش فلسفی، گونه‌ی بهتر یا بدترِ یک پرسش علمی است؛ بلکه از سرشتی یکسره دیگر است و در پهنه‌ای دیگر جای دارد.

پس:
دیگرگونگی (Andersartigkeit)، به جدایی و ناهمسانی‌ای ژرف و سرشتی میان دو چیز بازمی‌گردد، نه تفاوتی در اندازه یا شمار. این واژه بیانگر آن است که چیزی از «گونه‌ای دیگر» است.(پانوشت مترجم)

اینکه چیزها چه هستند، را نمی‌توان پشت میز کار اندیشید و با سخنانی همگانی پیش‌نوشت کرد. این تنها در کارگاه‌های دانش پژوهشی و در کارگاه‌های پیشه‌وری برآیش (entschieden) می‌شود. اگر به این پایبند نمانیم، در برابر خنده‌ی کنیزکان رها می‌شویم. ما از چیزها می‌پرسیم و در این میان از داده‌ها و پیش‌آمدهایی فرا می‌پریم که بر پایه‌ی داوری همگانی، آگاهیِ درخوری درباره‌ی همه‌ی این چیزها به ما می‌رسانند.

در راستی چنین می‌نماید. ما با پرسش خود «یک چیز چیست؟» نه تنها از تک‌تک سنگ‌ها و گونه‌های سنگی، تک‌تک گیاهان و گونه‌های گیاهی، تک‌تک جانوران و گونه‌های جانوری، و تک‌تک ابزارهای کاربردی و دست‌افزارها فرا می‌پریم (überspringen). ما حتا از این پهنه‌های بی‌جان، جاندار و ابزارگون نیز فراتر می‌جهیم و تنها می‌خواهیم بدانیم: «یک چیز چیست؟» با چنین پرسیدنی، ما در جستجوی آنی هستیم که چیز را به‌سان یک چیز، و نه به‌سان سنگ و چوب، به چنین چیزی بدل می‌کند؛ آنچه چیز را در چیز می آورد- (be-dingt). ما نه از یک چیز از هر گونه‌ای، که از **چیستیِ چیز** (Dingheit des Dinges)[10] می‌پرسیم. آن، که چیز را به چیزبودن درمی‌آورد (be-dingt)[11]، خود نمی‌تواند دوباره یک چیز باشد، یعنی چیزی پایه ور (Bedingtes). چیستیِ چیز باید چیزی نا-پایه‌ور (Un-bedingtes) باشد. با پرسش «یک چیز چیست؟»، ما از نا-پایه‌ور می‌پرسیم. ما از آنچه چنگ‌زدنی و پیرامون ماست می‌پرسیم و در این کار، باز هم بسی بیشتر از آن تالس که تنها تا ستاره‌ها را می‌دید، از نزدیک‌ترین چیزها دور می‌شویم. ما حتا می‌خواهیم از این‌ها، از هر چیزی، فراتر رویم و به نا-پایه‌ور برسیم، به آنجایی که دیگر چیزهایی نیستند تا زمین و بنیادی به ما بدهند.

و با این همه: ما این پرسش را تنها برمی‌نهیم تا بدانیم یک سنگ چیست، یک مارمولک که بر آن آفتاب می‌گیرد چیست، یک ساقه‌ی علف که کنارش می‌روید چیست، یک کارد که ما، درازکشیده بر چمن، شاید در

---

10. برابرِ درست و رسا برای عبارت آلمانی Dingheit des Dinges، «**چیستیِ چیز**» است.
این عبارت، درونمایه‌ی کانونی و ژرفِ همه‌ی گفتارهای هایدگر در این کار است. برای گشودن آن، بایسته است دو پاره‌اش را از هم بازشناسیم:

das Ding (چیز): این واژه به هر هستیِ تکین و جداگانه‌ای اشاره دارد که ما در جهان با آن روبرو می‌شویم؛ یک سنگ، یک دست‌افزار، یک گیاه. این همان چیزی است که دانش‌ها و آزمونِ روزمره به آن می‌پردازند.
Dingheit (چیستی):
این واژه از Ding (چیز) و پسوندِ -heit (که برابرِ پسوند «-ی» یا «-بودگی» در پارسی است) ساخته شده است. آرشِ واژگانیِ آن «چیز-بودگی» یا «چیز-مندی» است.
«**چیستی**»، برگردانِ ژرف و رسای آن است، زیرا از پرسشِ بنیادینِ «**چیست؟**» برآمده است. Dingheit به خودِ چیزهای تکین نمی‌پردازد، بلکه به آن **باوه** (Wesen) و بنیادی می‌پرسد که به هر چیزی، «چیز بودن» را می‌بخشد.
آرشِ فلسفیِ «چیستیِ چیز»: عبارتِ «**چیستیِ چیز**» یک دگرگونیِ بنیادین در سویه‌ی نگاه را نشان می‌دهد. پرسش، دیگر بر سرِ ویژگی‌های این یا آن چیزِ ویژه نیست. هایدگر با این پرسش، از همه‌ی چیزهای تکین و حتا از گونه‌های چیزها (جاندار، بی‌جان) **فرا می‌پرد** (**überspringt**) تا به خودِ بنیادِ «چیز بودن» برسد.
این پرسش، دیگر پرسشی دانشی (علمی) نیست، که پرسشی **فرابودشناختی** (**metaphysisch**) است. او می‌پرسد:
- چه چیزی بایسته است تا ما بتوانیم چیزی را «چیز» بنامیم؟
- آن ساختارِ همگانی که به هر چیزی، چیستی‌اش را ارزانی می‌دارد، چیست؟

پس:
«**چیستیِ چیز**» (**Dingheit des Dinges**)، پرسش از آن باوه‌ی پنهان و نا-پایه‌وری است که به هر چیزِ پایه‌وری، «چیز بودن» را شدنی می‌سازد. این، گذار از پرسش درباره‌ی «هستندگان» به پرسش درباره‌ی «هستیِ» آن‌هاست، که در کانونِ اندیشه‌ی هایدگر جای دارد.(پانوشت مترجم)

11. **در-چیز-آوردن** (**be-dingt**): هایدگر در اینجا از بازی واژگانی پیچیده‌ای بهره می‌برد. فعل be-dingen در آلمانی به معنای «مشروط کردن، بایسته کردن یا پایه‌ریزی کردن» است. اما هایدگر آن را به ریشه‌ی واژه‌ی Ding (چیز) پیوند می‌زند. گویی می‌پرسد: آن نیرویی که یک «چیز» را «چیز» می‌کند (آن را به چیزبودگی می‌رساند)، چیست؟ این بازی واژگانی در پارسی به‌سختی بازتاب‌دادنی است. برگردان «در-چیز-آوردن» کوششی است برای بازآفرینی این آرش بنیادین.(پانوشت مترجم)

دست داریم، چیست. درست همین را می‌خواهیم بدانیم، چیزی که شاید کان‌شناسان و گیاه‌شناسان و جانورشناسان و کاردسازان هرگز نخواهند بدانند، چیزی که آن‌ها تنها می‌انگارند می‌خواهند بدانند، حال آنکه در بنیاد چیزی دیگر می‌خواهند: پیشبرد دانش را یاری رسانند یا شهوتِ یافتن را خرسند سازند یا سودمندیِ فن‌آورانه‌ی چیزها را بنمایانند یا روزیِ خود را به دست آورند. ما آن چیزی را می‌خواهیم بدانیم که آنان نه تنها نمی‌خواهند بدانند، بلکه شاید با همه‌ی دانش و کاردانیِ پیشه‌ورانه، هرگز نتوانند بدانند. این گزافه‌گویانه به گوش می‌رسد. و نه تنها چنین به گوش می‌رسد، که چنین است. البته در اینجا گزافه‌گوییِ یک تن سخن نمی‌گوید، همان‌سان که گمان ما به خواستِ دانستن و توانِ دانستنِ دانش‌ها، رو به ایستار و خویِ کسانِ جداگانه ندارد یا حتا رو به سودمندی و بایستگیِ دانش.

خواستِ دانش در پرسش ما، گزافه‌گویی‌ای است از آن گونه که هماره در هر برآیشِ (Entscheidung) باوه‌مندی نهفته است. ما این برآیش را پیشاپیش می‌شناسیم، که آرش‌اش این نیست که ما از میان آن نیز گذشته‌ایم. این، برآیشی است بر سر اینکه آیا ما می‌خواهیم آن چیزی را بدانیم که با آن - در چم آن زبانزد - نمی‌توان کاری کرد. اگر ما از این دانش چشم بپوشیم و این پرسش را نپرسیم، همه چیز همان‌گونه که هست، می‌ماند. ما آزمون خود را بی‌این پرسش نیز پشت سر خواهیم گذاشت، شاید حتا بهتر. از سوی دیگر، اگر این پرسش را بپرسیم، ما یک‌شبه گیاه‌شناسان، جانورشناسان، دیرینه‌شناسان، دادشناسان و پزشکان بهتری نخواهیم شد. اما شاید آموزگاران، پزشکان و دادورانی بهتر – یا با پروای بیشتر: دست‌کم دیگرگونه – شویم، هرچند آنگاه نیز - یعنی در پیشه‌ی خود - نمی‌توانیم با این پرسش کاری کنیم.

ما با پرسش خویش نه می‌خواهیم دانش‌ها را جایگزین کنیم و نه بهبود بخشیم. با این همه، می‌خواهیم در آماده‌سازی یک برآیش همکار باشیم. این برآیش چنین است: آیا دانش، سنجه‌ی دانستن است، یا دانشی هست که در آن، تازه بنیاد و مرز دانش و در پی آن، کاراییِ راستین‌اش شناسانده می‌شود؟ آیا این دانشِ راستین برای یک مردمِ دیرینه‌مند (geschichtliches Volk) بایسته است، یا می‌توان از آن بی‌نیاز بود و با چیز دیگری جایگزینش کرد؟

اما برآیش‌ها (Entscheidungen)، با سخن گفتن درباره‌شان به دست نمی‌آیند، بلکه با آفریدنِ نهادها و گرفتنِ ایستارهاست که برآیش گریزناپذیر می‌شود؛ جایی که اگر برآیش روی ندهد و دور زده شود، خود به باوه‌مندترین(wesentlichsten) برآیش بدل می‌گردد.

ویژگی (Eigentümliche) چنین برآیش‌هایی این می‌ماند که آن‌ها تنها با پرسشگری‌ای آماده می‌شوند که بر پایه‌ی داوریِ رایج و در افق دید کنیزکان، نمی‌توان با آن کاری کرد. این پرسشگری همواره این نما را برمی‌انگیزد که گویی خواستِ بهتر-دانستنی در برابر دانش‌هاست. «بهتر» - این همواره آرش‌اش یک جداییِ پایگانی در یک پهنه‌ی همانند است. اما ما با پرسش خود بیرون از دانش‌ها ایستاده‌ایم، و دانشی که پرسش ما در پی آن است، نه بهتر و نه بدتر، بلکه یک‌سره دیگرگونه (ganz anders) است. دیگرگونه از دانش، اما دیگرگونه از آنچه «جهان‌بینی» (Weltanschauung) می‌نامند نیز هست.

§ ۴. آزمونِ هرروزه و دانشیِ چیز؛ پرسش از راستیِ آن‌ها

(Alltägliche und wissenschaftliche Dingerfahrung; die Frage nach ihrer Wahrheit)

پرسش «یک چیز چیست؟» اکنون به سامان می‌نماید. دست‌کم به گونه‌ای خام، روشن شده است: ۱. چه چیزی به پرسش گرفته می‌شود، ۲. آنچه درباره‌ی آن چیزِ به پرسش گرفته‌شده، پرسیده می‌شود. آنچه به پرسش گرفته می‌شود، «چیز» در چمِ تنگ‌تر آن است که بر پایه‌ی آن، ما به آنچه پیش‌ِدست است (Vorhandene) بازپس فرستاده شده‌ایم. آنچه چیز، گویی، درباره‌اش بازپرسی و بازجویی می‌شود، **چیستیِ چیز** (**Dingheit**) است، یعنی آنچه یک چیز را به‌سانِ خودش، به یک چیز می‌شناساند.

هنگامی که اکنون دست به کار می‌شویم تا این چیستیِ چیز را استوار کنیم، آنگاه با آنکه پرسشی به سامان داریم، بی‌درنگ دوباره درمانده‌ایم. «کجا» باید چیز را به چنگ آوریم؟ و افزون بر آن: ما «چیز» را هیچ‌کجا نمی‌یابیم، بلکه همواره تنها چیزهای جداگانه، این و آن چیز را می‌یابیم. این از چیست؟ آیا تنها از ماست، که نخست و بیشتر تنها با تک‌چیزها روبرو می‌شویم و سپس، چنانکه می‌نماید، پس از آن، همگانی را، در اینجا چیستیِ چیز را، از آن تک‌چیزها بر-می‌کشیم و جدا می‌کنیم (abstrahieren)؟ یا اینکه این روبروشدنِ ما با تنها چیزهای جداگانه، به خودِ چیزها بازمی‌گردد؟ و اگر به چیزها بازمی‌گردد، آیا این تنها خویِ به‌گونه‌ای پایه‌ریزی‌شده یا تنها پیش‌آمَدیِ آن‌هاست که چنین با ما روبرو شوند، یا آن‌ها به‌سان چیزهای جداگانه با ما روبرو می‌شوند، زیرا در خود، به‌سان چیزهایی که هستند، جداگانه‌اند؟

آزمون و انگاشت هرروزه‌ی ما از چیزها، به هر روی، چنین است. پیش از آنکه راهِ پرسشگری خود را پی بگیریم، بایسته است که یک میان‌نگری (Zwischenbetrachtung)[12] درباره‌ی آزمون هرروزه‌ی خود بگنجانیم. نخست و همچنین در ادامه، به‌هیچ‌روی هیچ بنیاد استواری برای به گمان نگریستن به آزمون هرروزه‌ی ما نیست. البته بسنده نیست که به سادگی به آن پشت‌گرمی کنیم که آنچه آزمون هرروزه از چیزها به ما می‌نمایاند، چیزِ راستین (das Wahre) است؛ همان‌سان که بسنده نیست که به شیوه‌ای بظاهر

---

12. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Zwischenbetrachtung**، «**میان‌نگری**» است.
این واژه، نامی برای یکی از شیوه‌های پیشبردِ اندیشه در نوشتارهای خرددوستانه است و از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده:

Zwischen: به معنای «میان»، «در این میان»، «بینابین».

Betrachtung: به معنای «نگریستن»، «درنگ کردن»، «به دید آوردن».

بنابراین، واژه‌ی پارسیِ «**میان‌نگری**» برگردانی ریشه‌شناختی و بسیار نزدیک به آرشِ آلمانی آن است.
آرشِ فلسفی و روش‌شناختی: «میان‌نگری» یک گریزِ بی‌پیوند از رشته‌ی سخن نیست. بلکه، درنگ و ایستایی‌ای آگاهانه و بایسته در میانه‌ی راهِ یک اندیشه‌ورزی است. نویسنده آنگاه به «میان‌نگری» دست می‌یازد که پیش از برداشتنِ گامی نو در بازنماییِ اندیشه‌اش، نیاز می‌بیند تا به یکی از بنیادها یا پیش‌نهاده‌های آن اندیشه بازگردد و آن را برای خواننده روشن سازد.
برای نمونه، در نوشته‌ی هایدگر، او پیش از آنکه کاوش در «چیستیِ چیز» را پی بگیرد، با یک «میان‌نگری» درنگ می‌کند تا نخست، جایگاهِ «آزمونِ هرروزه» را بکاود و روشن سازد.

پس:
میان‌نگری (**Zwischenbetrachtung**)، درنگی روش‌مندانه در میانه‌ی یک گفتار است برای نگریستن به پرسشی بنیادین که پیشبردِ آن گفتار بدان وابسته است. این نه گسستنِ رشته‌ی سخن، که استوار ساختنِ زمین برای گام‌های آینده است.(پانوشت مترجم)

باریک‌بینانه‌تر و پرهیزکارانه‌تر به کرسی بنشانیم که: در راستی ما به‌سانِ کسانِ جداگانه، نهادها (Subjekte سوژه)[13] و من‌های جداگانه‌ای هستیم، و آنچه ما پیش می‌آوریم و می‌انگاریم، تنها نگاره‌های نهادی‌ای (subjektive Bilder) هستند که در خود به این سو و آن سو می‌بریم؛ ما هرگز به خودِ چیزها راهی به بیرون نمی‌یابیم. این دیدگاه نیز، اگر ناراست باشد، با این کار بر آن چیره نمی‌شویم که به جای «من» اکنون «ما» بگوییم و به جای کسانِ جداگانه، همبودگاه را به میان آوریم؛ باز هم این شدنی می‌ماند که ما - با یکدیگر - تنها نگاره‌های نهادی‌ای از چیزها را دادوستد کنیم که با دادوستد همبودگاهی‌شان، ذره‌ای راست‌تر نمی‌شوند.

ما اکنون این دیدگاه‌های گوناگون درباره‌ی پیوند ما با چیزها و راستیِ (Wahrheit) این پیوند را کنار می‌گذاریم. اما از سوی دیگر، نمی‌خواهیم فراموش کنیم که به‌هیچ‌روی بسنده نیست که تنها به راستی و استواریِ آزمون هرروزه پشت‌گرم باشیم. درست هنگامی که آزمون هرروزه راستی‌ای و حتا راستی‌ای برگزیده در خود دارد، این راستی باید پایه‌ریزی شود، یعنی بنیادش باید به‌سان یک بنیاد نهاده، پذیرفته و بر دوش گرفته شود. این کار آنگاه بایسته‌تر می‌شود که آشکار گردد چیزهای هرروزه چهره‌ی دیگری نیز می‌نمایانند. آن‌ها از دیرباز چنین می‌کنند، و امروز برای ما در پهنه‌ای و به شیوه‌ای چنین می‌کنند که ما به‌سختی آن را دریافته‌ایم، چه رسد به آنکه بر آن چیره شده باشیم.

یک نمونه‌ی رایج: خورشید پشت دیواره‌ی کوهی فرو می‌رود، گردی‌ای گداخته با گستره‌ای - اگر زیاد بگیریم - نیم تا یک متر. همه‌ی آنچه این خورشید برای چوپانی است که با گله‌اش از دشت به خانه بازمی‌گردد، اکنون نیازی به بازگفتن ندارد؛ آن، خورشید بودنی (wirkliche) است، همانی که چوپان برای بامداد دیگر دوباره چشم به راهش است. اما خورشیدِ بودنی، پیشتر، چند دم پیش‌تر، فرو رفته است؛ آنچه ما می‌بینیم، تنها نمودی است که از برخی فرآیندهای تابشی پدید آمده است. اما این نمود نیز تنها یک نمود است، زیرا «در بودش» - چنین می‌گوییم - خورشید به‌هیچ‌روی فرو نمی‌رود؛ او بر فراز زمین و پیرامون آن نمی‌گردد، بلکه وارونه، زمین پیرامون خورشید می‌گردد. و این خورشید نیز واپسین میانه‌ی سامانه‌ی کیهانی نیست؛ او به سامانه‌های بزرگ‌تری درپیوند است که ما امروز به‌نام سامانه‌های راه شیری و سحابی‌های مارپیچ می‌شناسیم، که از چنان بزرگایی‌ای هستند که در برابرشان، گستره‌ی سامانه‌ی خورشیدی را باید ناچیز خواند. و خورشیدی که روزانه برمی‌آید و فرو می‌رود و روشنایی می‌بخشد، هر دم سردتر می‌شود؛ زمین ما باید، برای نگاه داشتن همان گرما،

---

13. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Subjekt**، «**نَهاد**» است و برای جَمع آن، **Subjekte**، «**نَهادها**».
واژه‌ی «نهاد» (Subjekt) در کنار پادواژه‌ی خود، «فراداشت» (Objekt)، شالوده‌ی اندیشه‌ی نوین را می‌سازد. برای دریافتِ ژرفای آن، بایسته است به دگرگونیِ شگرفِ آرشِ آن در گذرِ دیرینه بنگریم.

ریشه‌شناسی و معنای پیشین:
این واژه از لاتینِ **subiectum** می‌آید که از sub (زیر) و iacere (افکندن) ساخته شده است. پس subiectum در بن و ریشه‌ی خود به معنای «**آنچه زیر افکنده شده**» یا «**زیرنَهاد**» است.
در خرددوستیِ باستان و سده‌های میانه، subiectum به خودِ **چیزِ باشنده** گفته می‌شد. سنگ یا درخت، یک subiectum بود، یعنی آن بنیاد و گوهری که خوی‌ها و ویژگی‌ها بر آن استوار می‌شدند. پس در آن روزگار، subiectum به آن چیزی اشاره داشت که ما امروز «فراداشت» یا «اُبژه» می‌نامیم.
۲. **واژگونیِ معنا در روزگار نوین (دکارتی):**
هایدگر نشان می‌دهد که با دکارت، زیر-و-زبر شدنی بنیادین روی داد. آنگاه که دکارت در جستجوی بنیادی بی‌لرزش برای همه‌ی دانش بود، آن را در «من می‌اندیشم» (ego cogito) یافت.
از آن پس، «منِ» اندیشنده، آن «زیرنهادِ» راستین و برگزیده‌ای شد که همه‌ی جهانِ شناخت بر او پایه‌ریزی می‌گشت.
بدین‌سان، واژه‌ی Subjekt به «**منِ» انسانی**، به خودآگاهی، بازبسته شد و «نهاد» نام گرفت.
پس:
نهاد (Subjekt) در اندیشه‌ی نوین، دیگر هر چیزی نیست، بلکه تنها و به‌ویژه، آن «منِ» شناسنده‌ای است که جهان، به‌سانِ **فراداشت (Objekt)**، در برابرِ او فرا-می‌ایستد. این جداییِ میان «نهادِ» شناسنده و «فراداشتِ» شناخته‌شده، شالوده‌ی بیشترِ خرددوستیِ پس از دکارت است و درست همان بنیادی است که هایدگر در اندیشه‌اش می‌کوشد آن را به پرسش بکشد.(پانوشت مترجم)

همـاره بـه او نزدیک‌تـر شـود؛ بـه جـای آن، از خورشـید دور می‌شـود؛ این شـتابان بـه سـوی یـک بزرگ‌آسـیب (Katastrophe) می‌رود، البته در «گاه-بازه»هـایی که چنـد هـزاره دیـرینه‌ی مردمـان بـر روی زمین در سـنجش با آن‌ها، حتا یک آن نیز به شمار نمی‌آید.

اکنـون کـدام یـک خورشـیدِ بودنی اسـت؟ کـدام چیـز، چیـزِ راسـتین (das Wahre) اسـت - خورشـید چوپان یا خورشید اختر-فیزیک‌دان؟ یا اینکه پرسش نادرست برنهاده شده است، و اگر چنین است، چرا؟ چگونه باید در این باره برآیش کرد؟ به‌روشنی برای این کار بایسته است بدانیم یک چیز چیست و چیز-بودن چه آرشی دارد و راستیِ یـک چیـز چگونـه شناسـانده می‌شـود. دربـاره‌ی ایـن پرسـش‌ها نـه چوپـان و نـه اختـر-فیـزیک‌دان نمی‌تواننـد پاسخی بدهند؛ هر دو نه می‌توانند و نه نیاز دارند که این پرسش‌ها را حتا بپرسند تا بی‌میانجی همان کسانی باشند که هستند.

نمونه‌ای دیگر: فیزیک‌دان و ستاره‌شناس انگلیسی، ادینگتون، از میز خود داستان می‌گوید و می‌گوید هر چیزی از این دست، میز، صندلی و مانند آن، یک همزاد (Doppelgänger) دارد. میز شماره‌ی یک، میزی است که از کـودکی آشناسـت. میـز شـماره‌ی دو، «میـز دانشی» (wissenschaftliche Tisch) اسـت. ایـن میـز دانشی، یعـنی میزی که دانش، چیستیِ چیزِ آن را می‌شناساند، بر پایه‌ی فیزیک اتمیِ امروزین، نه از چوب، که بیشتر از تهیگی (leerem Raum)[14] سـاخته شـده اسـت؛ در این تهیگی، اینجـا و آنجـا بارهـای الکتریکی پراکنده‌اند که بـا شـتابی بسـیار بـه ایـن سـو و آن سـو می‌جهنـد. اکنـون کـدام یـک میـزِ راسـتین (wahre Tisch) اسـت؟ شـماره‌ی یـک یا شماره‌ی دو، یا هر دو راستین‌اند؟ در چمِ کدام راستی؟ کدام راستی میان این دو میانجی‌گری می‌کند؟ پس باید سـومی‌ای باشـد کـه شـماره‌ی یـک و شـماره‌ی دو هـر یـک بـه شـیوه‌ی خـود در پیونـد بـا آن راسـتین باشـند و دگرگونی‌هـایی از راسـتی را بنمایاننـد. مـا در اینجـا نمی‌تـوانیم بـه آن راهِ خوشـایندی پنـاه ببریم کـه بگـوییم: آنچـه دربـاره‌ی مـیز دانشی شـماره‌ی دو و سـحابی‌های مـارپیچ و خورشـیدِ روبه‌مـرگ گفتـه می‌شـود، تنهـا دیـدگاه‌ها و نگره‌هـای (Theorien) فیزیک‌انـد. بایـد در پاسـخ گفـت: نیروگاه‌هـای سـترگ مـا، هواپیماهـا، دور-شـنوی و دور-بیـنی، و همه‌ی فن‌آوری (Technik) کـه زمین و در پی آن انسـان را، بیش از آنچـه گمـان می‌بـرد، دگرگـون کـرده

14. برابرِ درست و رسا برای عبارت آلمانی **leerem Raum**، «**تُهیگی**» یا «**جایِ تُهی**» است.
این عبارت از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده است:

leer: به معنای «تُهی»، «خالی».

Raum: به معنای «جا»، «گستره» یا «فضا».

پس آرشِ واژگانیِ آن «جایِ خالی» یا «گستره‌ی تهی» است. واژه‌ی «**تُهیگی**» در پارسی سره، این دریافت را به‌سانِ یک نامِ بنیادین در خود گرد می‌آورد.
آرشِ فلسفی و دانشی (علمی): دریافت از «تُهیگی» یا «فضای خالی»، یکی از شالوده‌های جهان‌بینیِ نوین و دانشِ فیزیک است و در برابرِ جهان‌بینیِ باستان می‌ایستد.

در اندیشه‌ی باستان (ارسطویی): در جهان‌بینی ارسطویی، «تُهیگی» یا «خلأ» جایی ندارد. کیهان، پُر است و هر چیزی جایگاهِ سرشتیِ خویش را دارد. اندیشه‌ی جایی تهی از هر چیزی، بی‌چم و ناشدنی بود.

در اندیشه‌ی نوین (نیوتنی و پس از آن): با برآمدنِ دانش نوین، «جا» (فضا) به‌سانِ دربرگیرنده‌ای (ظرفی) تهی و بی‌تفاوت پنداشته شد که چیزها و تن‌ها درونِ آن جای می‌گیرند. این همان دریافتی است که در نمونه‌ی نامدارِ «دو میزِ ادینگتون» در نوشته‌ی هایدگر به آن اشاره می‌شود:

میز نخست (میز آزمون هرروزه): چیزی استوار، یکپارچه و پُر است.

میز دوم (میز دانشی): بر پایه‌ی فیزیک، این میز بیشتر از «تُهیگی» (leerem Raum) ساخته شده است و در این تهیگیِ گسترده، تنها ذره‌های پراکنده‌ی انرژی در جنبش‌اند.

پس: تُهیگی (leerem Raum)، در این گفتار، تنها به معنای نبودِ چیزها نیست. او خود، یک دریافتِ بنیادین در فرا-افکنیِ ریاضی‌گون از سرشت است. این دریافت، جهان را به گستره‌ای تهی و شمارش‌پذیر از یک سو، و تن‌های ماده‌مندِ درون آن از سوی دیگر، بخش‌بندی می‌کند و بدین‌سان، آن پرسشِ هایدگری را پیش می‌کشد که کدام یک از این دو جهان (جهانِ آزمونِ ما یا جهانِ دانش)، جهانِ راستین است.(پانوشت مترجم)

است، بر این فیزیک پایه‌ریزی شده‌اند. این‌ها بودش‌ها (Wirklichkeiten)[15] هستند، نه دیدگاه‌هایی که برخی پژوهشگرانِ «دور از زندگی» هوادارشان باشند. آیا هنوز می‌خواهند دانش را «نزدیک‌تر به زندگی» داشته باشند؟ من می‌انگارم او دیگر چنان نزدیک است که ما را می‌فشارد. ما بیشتر به دورایستادگیِ درست از زندگانی (rechte Lebensferne) نیاز داریم تا دگربار به فاصله‌ای دست یابیم که در آن بسنجیم بر ما مردمان چه می‌گذرد.

هیچ‌کس این را امروز نمی‌داند. از این رو، ما همه باید بپرسیم و همواره از نو بپرسیم، تا بدانیم، یا حتا تنها برای آنکه بدانیم چرا و چگونه آن را نمی‌دانیم. آیا انسان، آیا مردمان، تنها به درون این کیهان لغزیده‌اند تا به همان سان دوباره به بیرون پرتاب شوند، یا جز این است؟ ما باید بپرسیم. حتا برای زمانی دراز، چیزی بس پیش‌آمادتر در میان است: ما نخست باید دوباره پرسیدن را بیاموزیم. این کار تنها با پرسیدنِ پرسش‌ها، البته نه هر پرسش دلخواهی، روی می‌دهد. ما پرسش «یک چیز چیست؟» را برگزیدیم. اکنون آشکار می‌شود: چیزها در راستی‌های گوناگونی می‌ایستند. چیز چیست که چنین بر او می‌گذرد؟ از کجا باید درباره‌ی چیز-بودنِ چیزها برآیش کنیم؟ ما جایگاه خود را در آزمون هرروزه برمی‌گزینیم، با این درنگ که راستیِ آن نیز روزی خواهان یک پایه‌ریزی (Begründung) است.

---

15. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Wirklichkeit، «بودِش» است و برای جمع آن، Wirklichkeiten، «بودِش‌ها».
(برابر رایج اما ناپالوده: واقعیت)

واژه‌ی «**بودِش**» برای دریافتِ ژرفای اندیشه‌ی کانت و هایدگر بایستگیِ بسیار دارد، به‌ویژه آنکه بایسته است آن را از دریافتِ نزدیک اما دیگرگونِ «**بود-مندی**» (**Realität**) جدا ساخت.
خاستگاه واژه: واژه‌ی آلمانی Wirklichkeit از فعل wirken به معنای «کارگر افتادن»، «کنش کردن»، «اثر گذاشتن» می‌آید. پس Wirklichkeit در بن و ریشه‌ی خود به آن چیزی اشاره دارد که دارای **کنش و کارایی** است و تنها در پندار نیست. واژه‌ی پارسیِ «**بودِش**» از بنِ «بودن» ساخته شده و به «هستن» و باشندگیِ راستینِ چیزی اشاره دارد.
گشایشِ معنای فلسفی (در برابرِ بود-مندی):

این جدایی، یکی از برآیش‌گرترین نکته‌ها در اندیشه‌ی کانت است:

بود-مندی (**Realität**): چنانکه پیشتر آمد، به **چیستی** (**Wasgehalt**) یک چیز بازمی‌گردد. «بود-مندی» پاسخ به پرسشِ «آن چیز چیست؟» است.
بودِش (**Wirklichkeit**): اما به **هستی داشتن و باشندگیِ** آن چیز بازمی‌گردد. «بودِش» پاسخ به پرسشِ «آیا آن چیز هست؟» است.
نمونه‌ی نامدارِ کانت این جدایی را روشن می‌سازد: «صد تالرِ شدنی» با «صد تالرِ بودنی»، از دیدگاه **بود-مندی‌شان** (چیستی‌شان که همان صد تالر است) هیچ جدایی‌ای ندارند، اما از دیدگاه **بودِش‌شان**، یکسره دیگرگون‌اند.
«بودِش» در چارچوب کانتی:

نزد کانت، «بودِش» یکی از مقوله‌های شیوه‌مندی (Modalität) است. ما نمی‌توانیم «بودِش» چیزی را تنها با اندیشیدن به آن دریابیم. یک چیز آنگاه «بودنی» است که با بایسته‌های مایه‌بنیادِ آزمون، یعنی با حس و ادراک، همبستگی داشته باشد.

پس:
بودِش (**Wirklichkeit**)، به هستیِ کارگر و باشنده و آزمون‌پذیرِ یک چیز اشاره دارد، در برابرِ شدنی‌بودنِ ناب یا بایستگیِ آن. در نوشته‌ی هایدگر، آنگاه که او می‌گوید نیروگاه‌های سترگ «بودِش‌ها» هستند و نه تنها نگره‌ها، آرش‌اش این است که آن‌ها هستی‌هایی کارگر و دگرگون‌کننده‌ی جهان ما هستند که از دلِ آن فرا-افکنیِ ریاضی‌گونِ سرشت، پدیدار شده‌اند.(پانوشت مترجم)

§ ۵. تکینگی[16] (Einzelnheit) و هر-این-بودگی[17] (Jediesheit). جا و گاه چونان شناسانندەهای چیز

(Einzelnheit und Jediesheit. Raum und Zeit als Dingbestimmungen)

در آزمـون هـرروزه، مـا همـاره بـا چیزهـای تَکین روبـرو می‌شـویم. بـا این یـادآوری، پس از میـان‌نگریِ پیشـین، راهِ پرسشگری خود را دوباره پی می‌گیریم.

چیزها تکین‌اند. این نخست به این آرش است: سنگ و مارمولک و ساقه‌ی علف و کارد، هر یک برای خود هستند. افزون بر این، چنین است: آن سنگ، سنگی یکسره شناسا و درست همین یکی است؛ آن مارمولک، مارمولکِ به‌طور کلی نیست، بلکه درست همین یکی است، و همچنین ساقه‌ی علف و همچنین کارد. یک چیزِ به‌طور کلی نیست، بلکه تنها چیزهای تکین هستند، و این تکین‌ها افزون بر آن، هر یک این یکی هستند. هر چیزی، هر-این است و نه دیگری.

ناآگاهانه با چیزی روبرو می‌شویم که به یک چیز به‌سانِ یک چیز درپیوند است. این شناسابودگی‌ای است که دانش‌ها از آن چشم می‌پوشند، همان دانش‌هایی که با رانش‌شان به سوی داده‌ها، در ظاهر بیش از همه به چیزها نزدیک می‌شوند. زیرا یک گیاه‌شناس را هنگام پژوهش بر روی تیره‌ی نعناعیان، هرگز یک گیاهِ تکین به‌سانِ این گیاهِ تکین به خود سرگرم نمی‌کند؛ آن هماره تنها یک نمونه (Exemplar) است؛ این درباره‌ی جانوران نیز

---

16. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Einzelnheit**، «**تکینگی**» است.

خاستگاه واژه: این واژه از ریشه‌ی آلمانی **einzel** (به معنای تَک، یگانه، جداگانه) و پسوندِ نام‌سازِ **heit-** (که برابرِ پسوند «-ی» یا «-بودگی» در پارسی است) ساخته شده است. پس Einzelnheit در بن، به معنای «تَک بودن» یا «تکین بودن» است.

گشایشِ معنای فلسفی: «تکینگی» به آن خویِ بنیادینِ یک چیز بازمی‌گردد که آن را به‌سانِ **یک هستیِ جدا و یگانه** در برابرِ دیگر چیزها می‌نمایاند. هنگامی که از «تکینگیِ» یک سنگ سخن می‌گوییم، آرشمان این نیست که آن سنگ چه ویژگی‌هایی (سختی، رنگ) دارد، بلکه به این داده‌ی بنیادین‌تر اشاره داریم که او یک سنگِ یکتاست و نه سنگی دیگر یا چیزی دیگر.

پس:

تکینگی (**Einzelnheit**)، آن ویژگیِ یک چیز است که آن را به‌سانِ نمونه‌ای **یکه و بازناگفتنی** (**تکرار نشدنی**) از گونه‌ی خویش می‌شناساند. هر چیزی، پیش از آنکه هر خویِ دیگری داشته باشد، نخست، یک «تکین» است. این دریافت، در اندیشه‌ی هایدگر، گام نخست در نگریستن به چیزهاست، پیش از آنکه به پرسش‌های ژرف‌تر از چیستیِ آن‌ها پرداخته شود.(پانوشت مترجم)

17. بهترین و رساترین برابر برای واژه‌ی نوآفریده‌ی **Jediesheit**، «**هر-این-بودگی**» است.

خاستگاه واژه: این واژه، ساخته‌ی خود هایدگر است و در زبان آلمانی رایج نیست. او این واژه را برای بیان دریافتی ژرف‌تر از «تکینگی» آفریده است. این واژه از سه پاره ساخته شده:

Je: به معنای «هر یک»، «هر بار»، «در هر نمونه».

dies: به معنای «این».

heit-: پسوند نام‌ساز که برابر «-ی» یا «-بودگی» در پارسی است.

گشایشِ معنای فلسفی (در برابرِ تکینگی):

در گام نخست، ما دریافتیم که هر چیزی دارای تکینگی (Einzelnheit) است، یعنی یک هستیِ جدا و یگانه است.

اما هر-این-بودگی (Jediesheit) گامی فراتر می‌رود. این واژه به آن خویِ همگانی‌ای اشاره دارد که هر چیزِ تکینی، همواره «این» چیزِ ویژه و بازناگفتنی است؛ نه تنها «یک» چیز، که درست «این» چیز در اینجا و اکنون.

پس:

هر-این-بودگی، از «تکینگی» ژرف‌تر است. تکینگی تنها می‌گوید یک چیز، «یکی» است در میان بسیاران. اما هر-این-بودگی می‌گوید هر چیزی در تکینگی‌اش، بایسته «این» یکِی اینجا و اکنونی است و نه دیگری. این ویژگی، بنیادِ جایگاه‌مندیِ بی‌همتای هر چیز در پهنه‌ی جا و گاه است.(پانوشت مترجم)

راست است، برای نمونه درباره‌ی آن غوکان و سمندران بی‌شماری که در یک پژوهشگاه کشته می‌شوند. آن «هر-این» بودن، که هر چیزی را برجسته می‌سازد، از سوی دانش فراپریده می‌شود. آیا اکنون ما باید چیزها را از این دیدگاه بنگریم؟ ما با بی‌شماریِ چیزهای تکین هرگز به پایانی نمی‌رسیدیم، و پیوسته با انبوهی از بی‌تفاوتی‌ها روبرو می‌شدیم. با این همه، ما پیاپی و یکسره رو به چیزهای تکین و هر-این نداریم، بلکه رو به آن شناساننده‌ی همگانیِ هر چیزی داریم که یک «هر-این» باشد: **هر-این-بودگی** ، اگر چنین واژه‌سازی‌ای روا باشد.

باری، آیا گزاره‌ی «هر چیزی یک هر-این است و نه دیگری» به‌راستی فراگیر است؟ چیزهایی هستند که هیچ‌یک از دیگری دیگرگون نیست، چیزهای یکسره همانند، دو سطل یا دو سوزن کاج، که ما به هیچ روی نمی‌توانیم آن‌ها را از هم بازشناسیم. اکنون می‌توان گفت: این داده که ما نمی‌توانیم دو چیز یکسره همانند را دیگر از هم بازشناسیم، هنوز به کرسی نمی‌نشاند که آن‌ها در پایان به هر روی دیگرگون نباشند. اما بگذارید بپذیریم که دو چیز تکین، یکسره همانند باشند، با این همه باز هم هر یک، این چیز است، زیرا هر یک از دو سوزن کاج در جایی دیگر است؛ و اگر بخواهند همان جا را بگیرند، این کار تنها می‌تواند در یک گاه-نقطه‌ی (Zeitpunkt)[18] دیگر روی دهد. جا و گاه-نقطه، حتا چیزهای یکسره همانند را نیز به هر-این ها، یعنی به چیزهای دیگرگون، بدل می‌کنند. و تا آنجا که هر چیزی جا و گاه-نقطه‌ی خود و دیرندِ گاهِ (Zeitdauer)[19] خود

---

18. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Zeitpunkt، «**گاه-نقطه**» است.

این واژه، همتای «گاه‌مند» واژه‌ی «جا» است و در اندیشه‌ی نوین، دریافتی یکسره ویژه می‌یابد. این واژه از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده است:

Zeit: به معنای «گاه»، «زمان».

Punkt: به معنای «نقطه».

پس آرشِ واژگانیِ آن «نقطه‌ی زمان» یا «**گاه-نقطه**» است.

آرشِ فلسفی و دانشی (علمی):

دریافت از «گاه-نقطه» در پیوندِ تنگاتنگ با دریافتِ ریاضی‌گون از «گاه» است. در جهان‌بینیِ نوین، «گاه» همچون خطی راست، یکسان و بی‌کران پنداشته می‌شود که رو به آینده روان است.

یک «**گاه-نقطه**»، برشی بی‌اندازه و بی‌دیرند (بدون مدت) بر روی این خطِ گاه است. او یک «اکنون» است که از هرگونه دیرند و کشش تهی شده و به نقطه‌ای نابِ شمارشی و هندسی فروکاسته شده است.

در نوشته‌ی هایدگر، «گاه-نقطه» در کنار «جا»، آن بنیادی است که «**هر-این-بودگی**» (**Jediesheit**) یک چیز را استوار می‌سازد. بر پایه‌ی این دیدگاه، حتا اگر دو چیز در همه‌ی خوی‌ها و ویژگی‌هایشان یکسان باشند، باز هم نمی‌توانند همان یک چیز باشند؛ زیرا بایسته است که یا در **جایی** دیگر باشند، یا اگر در همان جا باشند، در **گاه-نقطه‌ای** دیگر باشند.

پس:

گاه-نقطه (Zeitpunkt)، دریافتِ ریاضی‌گون از «اکنون» است. او گاه را نه به‌سانِ آزمونی زیسته از دیرند و گذار، که به‌سانِ رده‌ای از نقطه‌های بی‌اندازه بر خطی یکسان درمی‌یابد. این دریافت، شالوده‌ی فیزیک کلاسیک و آن شیوه‌ی اندیشیدنی است که جهان را به‌سانِ پدیده‌ای شمارش‌پذیر و اندازه‌گیری‌شدنی می‌نگرد.(پانوشت مترجم)

19. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Zeitdauer، «**دیرَندِ گاه**» است.

این واژه، دریافتی بنیادین در کنارِ «جا» و «گاه-نقطه» است و از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده:

Zeit: به معنای «گاه»، «زمان».

Dauer: به معنای «دیرَند»، «پایایی»، «مدت». این واژه از فعل dauern به معنای «پاییدن» و «دیر زمانی به درازا کشیدن» می‌آید.

واژه‌ی پارسیِ «**دیرَند**» از «دیر» (به معنای زمانی دراز) و بنِ «ماندن» و «پاییدن» برگرفته شده و به بهترین شیوه، آرشِ duration یا «مدت» را می‌رساند.

پس «دیرندِ گاه»، به معنای دیرند و پایداری در گستره‌ی گاه است.

آرشِ فلسفی و دانشی (علمی): «دیرندِ گاه» همتای مفهومیِ «گاه-نقطه» است. اگر در جهان‌بینیِ نوین، «گاه» را همچون خطی پیوسته و یکسان بپنداریم:

گاه-نقطه (Zeitpunkt): یک نقطه‌ی بی‌اندازه و بی‌دیرند بر روی آن خط است.

دیرندِ گاه (Zeitdauer): یک **پاره‌ی سنجش‌پذیر** از آن خط است که میان دو گاه-نقطه جای دارد.

«دیرندِ گاه» به این پرسش پاسخ می‌دهد که باشندگیِ یک چیز یا روی دادنِ یک رویداد، «چه اندازه به درازا می‌کشد». این دریافت، «گاه» را به چیزی شمارش‌پذیر و پیمودنی بدل می‌کند که می‌توان آن را با یکاها (واحدهایی) چون دم (ثانیه)، دقیقه و ساعت سنجید.

پس:

را دارد، پس هرگز دو چیز همانند نیست. هر-باری-بودنِ جاها و چندگانگی‌شان (Mannigfaltigkeit)[20] در **جا** (**Raum**)[21] و هر-باری-بودنِ گاه-نقطه‌ها در **گاه** (**Zeit**)[22] پایه‌ریزی شده است. آن خویِ بنیادینِ چیز، یعنی آن شناساننده‌ی باوه‌مندِ (Wesensbestimmung) چیستیِ چیز که یک «هر-این» باشد، در باوه‌ی (Wesen) جا و گاه پایه‌ریزی شده است.

پرسش ما «یک چیز چیست؟» از این رو این پرسش‌ها را در خود دربردارد: «جا چیست؟»، «گاه چیست؟». ما این دو را خوش داریم با هم نام ببریم، این برایمان رایج است. اما چگونه و چرا جا و گاه به هم بسته (verkoppelt) شده‌اند؟ آیا به‌کل به هم بسته‌اند، گویی از بیرون به یکدیگر و در یکدیگر فرو رفته‌اند، یا در بن یگانه‌اند؟ آیا از ریشه‌ای همگانی سرچشمه می‌گیرند، از سومی‌ای، یا بهتر بگوییم از نخستینی‌ای، که نه جاست و

دیرندِ گاه (**Zeitdauer**)، آن بازه‌ی پیمودنی از زمان است که هستیِ یک چیز یا فرآیندی در آن به درازا می‌کشد. این دریافت، بخشی بنیادین از آن «فرا-افکنیِ ریاضی‌گون» از جهان است که در آن، گاه و جا به چارچوبی شمارش‌پذیر برای شناساندنِ چیزها فروکاسته می‌شوند. هر چیزی جای خویش، گاه-نقطه‌ی خویش و دیرندِ گاهِ خویش را دارد.(پانوشت مترجم)

20. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Mannigfaltigkeit، «چَندگانگی» است.
(برابر رایج اما ناپالوده: کثرت)

این واژه، یکی از کلیدی‌ترین دریافت‌ها در خرددوستیِ آلمانی، به‌ویژه نزد کانت است. برای گشودن ژرفای آن، بایسته است به ساختار و کارکرد آن بنگریم.

خاستگاه واژه: این واژه از دو پاره‌ی کهن آلمانی ساخته شده است:

mannig: به معنای «بسیار»، «چند».

falt: به معنای «تا»، «لایه»، «چین».

آرشِ فلسفی (کانتی): در اندیشه‌ی کانت، «چندگانگی» به آن داده‌های خام و ناپیوسته‌ای گفته می‌شود که از راهِ شهود (Anschauung) به حسانیتِ ما می‌رسند. پیش از آنکه فهم (Verstand) بر این داده‌ها کار کند و آن‌ها را سامان دهد، جهان برای ما تنها «چندگانگی»‌ای از رنگ‌ها، آواها، و دیگر دریافت‌های حسی است.

•«چندگانگی»، آن انبوهه‌ی پراکنده‌ای است که هنوز به یگانگیِ یک فراداشتِ شناسا درنیامده است.

•کارِ بنیادینِ شناخت انسانی، **هم-نهادن** (**Synthesis**) این چندگانگی است؛ یعنی گردآوری، سامان‌دهی و یگانه ساختنِ این داده‌های خام زیرِ دریافت‌های نابِ فهم (مقوله‌ها).

پس:
چندگانگی (**Mannigfaltigkeit**)، آن انبوهه‌ی نا-سامان‌مند از داده‌های شهودی است که به‌سانِ مایه‌ی خامِ شناخت به ما می‌رسد. همه‌ی پروژه‌ی سنجشگرانه‌ی کانت بر این استوار است که نشان دهد چگونه روانِ شناسنده‌ی ما، این «چندگانگیِ» بی‌شکل را با قانون‌های پیشینِ (a priori) خویش، به جهانِ سامان‌مند و دریافتیِ **آزمون** (**Erfahrung**) بدل می‌کند.(پانوشت مترجم)

21. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Raum**، «**جا**» یا «**گستره**» است.
واژه‌ی «**جا**»، همتای «گاه» است و در کنار آن، یکی از دو چارچوب بنیادینی را می‌سازد که جهانِ آزمون در آن برای ما پدیدار می‌شود. همچون «گاه»، دریافت از «جا» نیز در دیرینه‌ی خرددوستی دگرگون شده است.
«**جا» به‌سانِ دربرگیرنده‌ای بی‌کران (دریافت نوین/نیوتنی)**: در جهان‌بینیِ دانش نوین، «جا» (فضا) به‌سانِ گستره‌ای سه‌سویه، بی‌کران و یکسان پنداشته می‌شد که همچون دربرگیرنده‌ای (ظرفی) تهی، پیشاپیش هست و همه‌ی چیزهای تن‌مند در درونِ آن جای دارند.
«**جا» به‌سانِ ریختِ شهود (دریافت کانتی)**: کانت این دریافت را یکسره زیر-و-زبر می‌کند. از دید او، «جا» نه چیزی بودنی در بیرون از ماست و نه پیوندی میان چیزها، بلکه «**ریختِ نابِ شهود بیرونی**» است.
این به آرش است: «جا»، آن چارچوب و سامانِ **پیشینی** (a priori) است که در خودِ توانایی شناختِ ما نهاده شده و ما بایسته همه‌ی چیزهای جهان بیرون را در آن شهود و دریافت می‌کنیم.
ما «جا» را از آزمونِ چیزها برنمی‌گیریم، بلکه وارونه، آزمونِ هر چیزِ بیرونی، پیشاپیش در «جا» شدنی می‌شود. ما نمی‌توانیم چیزی را بیرون از خود بپنداریم، بی‌آنکه آن را در «جا» بینگاریم.
چنانکه در نوشته آمد، «جا» نزد کانت یک **شهود ناب** (**reine Anschauung**) است، نه یک دریافت. او یک کلِ یگانه‌ی بی‌کران است که همه‌ی جاهای تکین، تنها مرزبندی‌هایی از آن هستند.

نه گاه، زیرا از هر دو بنیادین‌تر است؟ این پرسش‌ها و پرسش‌های درپیوند با آن‌ها ما را به خود سرگرم خواهند داشت، یعنی ما به این دلخوش نمی‌کنیم که جاییِ هست و گاهی، و می‌توان این دو را با آن «و»ی شکیبا -جا و گاه- کنار هم نهاد، همچون سگ و گربه. برای آنکه این پرسش‌ها را با عنوانی پاس داریم، آن را پرسش از **گاه-جا** (**Zeitraumes**)[23] می‌نامیم. ما از «گاه-جا» به طور معمول بازه‌ای شناسا از گاه را درمی‌یابیم و می‌گوییم: در گاه-جای صدساله؛ ما در اینجا در راستی تنها به چیزی گاه‌مند می‌اندیشیم. در کنار این کاربرد زبانِ رایج که برای اندیشیدن بسیار آموزنده است، ما به این همبستِ واژگانی «گاه-جا» چمی در این سو می‌دهیم که یگانگیِ درونیِ گاه و جا را بنمایاند. در این میان، پرسش راستین به آن «و» بازمی‌گردد. اینکه ما گاه را نخست می‌آوریم، «گاه-

---

«جا» به‌سانِ جا-دهنده (دریافت هایدگری):

هایدگر خود، با بازگشت به ریشه‌ی واژه، «جا» را کنشی «**جا-دهنده**» (**einräumend**) می‌داند. «جا»، آن گشادگی‌ای است که به چیزها «جا می‌دهد» تا در آن باشند و پدیدار شوند.

پس:

جا (**Raum**) در این گفتار، در چمِ کانتیِ آن، آن گستره‌ی پیشینی و نابی است که از سرشتِ روانِ شناسنده‌ی ما برمی‌خیزد و به‌سانِ ریختِ شهود بیرونی، هرگونه روبروشدنی با چیزهای جهان بیرون را شدنی می‌سازد. او بنیادِ گستردگی و کنار-هم-بودنِ همه‌ی چیزها برای ماست.(پانوشت مترجم)

22. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Zeit، «گاه» یا «زمان» است.

(واژه‌ی «گاه» در نوشتارهای پالوده، به شوندِ ریشه‌ی کهن و بنیادینش، بسا خوش‌تر می‌نشیند.)

«گاه» یکی از بنیادین‌ترین دریافت‌های اندیشه‌ی بشری است. همچون «جا»، دریافت ما از «گاه» نیز در دیرینه‌ی خرددوستی دستخوش دگرگونی‌هایی ژرف شده است که هایدگر در کاوش خویش به آن‌ها می‌پردازد.

«گاه» به‌سانِ روانه‌ای بی‌کران (دریافت نوین/نیوتنی):

• در جهان‌بینیِ دانش نوین، «گاه» (زمان) به‌سانِ روانه‌ای (جریانی) یکسان و بی‌کران پنداشته می‌شد که از سرشتِ خویش، بی‌پیوند با هر چیز بیرونی، روان است. در این دیدگاه، «گاه» همچون دربرگیرنده‌ای (ظرفی) یک‌سویه است که همه‌ی رویدادها در آن روی می‌دهند.

«گاه» به‌سانِ ریختِ شهود (دریافت کانتی):

کانت در اینجا نیز زیر-و-زبر شدنی بنیادین پدید آورد. از دید او، «گاه» نه چیزی بودنی در بیرون از ماست و نه پیوندی میان چیزها، بلکه «**ریختِ نابِ شهود درونی**» است.

این به آرش است: «گاه»، آن چارچوب و سامانِ **پیشینی** (a priori) است که در خودِ توانایی شناختِ ما نهاده شده و ما بایسته همه‌ی پدیدارها را (چه بیرونی و چه درونی) در آن به‌سانِ چیزی **پیاپی** (**nacheinander**) شهود و دریافت می‌کنیم.

نزد کانت، «گاه» حتا از «جا» نیز بنیادین‌تر است. زیرا «جا» تنها ریختِ شهود بیرونی است، اما «گاه» ریختِ شهود درونی (برای دریافتِ نهادِ خویشتن) و همزمان، بایسته‌ی همه‌ی شهودهای بیرونی نیز هست. چنانکه در نوشته آمد، «گاه» نزد کانت یک **شهود ناب** (**reine Anschauung**) است. او آن «پایای نادیدنی» است که ایستادگی و پایاییِ چیزها (گوهر) و پیوندهایشان (شوندپذیری و هم‌گاهی) باید بازتابی از سامانِ آن در جهانِ پدیدارها باشند.

پس:

• **گاه** (**Zeit**) در این گفتار، در چمِ کانتیِ آن، آن گستره‌ی پیشینی و نابی است که از سرشتِ روانِ شناسنده‌ی ما برمی‌خیزد و به‌سانِ ریختِ شهود درونی و بیرونی، هرگونه روبروشدنی با پدیدارها در یک روندِ پیاپی و سامان‌مند را شدنی می‌سازد. او بنیادِ دیرند، پیاپی و هم‌گاهیِ همه‌ی چیزها برای ماست.(پانوشت مترجم)

23. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Zeitraum** (که Zeitraumes حالت اضافی آن است)، در چمِ ویژه‌ی هایدگری آن، «**گاه-جا**» است.

این واژه نمونه‌ی برجسته‌ای از واژه‌سازیِ اندیشه‌ورزانه‌ی هایدگر است. او واژه‌ای رایج را برمی‌گیرد و به آن ژرفایی نو و فرابودشناختی می‌بخشد.

خاستگاه واژه و آرش رایج: این واژه از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده است:

Zeit: به معنای «گاه»، «زمان».

Raum: به معنای «جا»، «گستره».

گشایشِ معنای فلسفی (هایدگری): هایدگر آگاهانه این واژه را از آرشِ رایجش جدا می‌کند تا به دریافتِ نوینی دست یابد. «گاه-جا» (Zeitraum) نزد او به معنای بازه‌ای از زمان نیست، بلکه به "یگانگیِ درونیِ گاه و جا» اشاره دارد.

هایدگر می‌پرسد: پیوندِ «گاه» و «جا» چیست؟ آیا آن‌ها دو دربرگیرنده‌ی جداگانه هستند که چیزها در آن جای دارند، یا از بنیادی یگانه‌تر و آغازین‌تر برمی‌خیزند؟

جا» می‌گوییم و نه «جا-گاه»، باید اشارتی باشد به اینکه گاه در این پرسش نقشی ویژه بازی می‌کند. این اما به‌هیچ‌روی به این آرش نیست که جا را می‌توان از گاه برآورد و جا در برابر گاه چیزی دومین است.

پرسش «یک چیز چیست؟» این پرسش را در خود دربردارد: گاه-جا، آن یگانگیِ رازآلودِ جا و گاه، چیست، که در آن، چنانکه می‌نماید، آن خویِ بنیادینِ چیز که تنها هر-این باشد، شناسانده می‌شود.

ما از پرسش از باوه‌ی جا و گاه به این شوند نیز نمی‌توانیم بگریزیم که درباره‌ی شناسه‌ی داده‌شده‌ی چیستیِ چیز، بی‌درنگ گمان‌هایی سر برمی‌آورند. ما گفتیم: جا و گاه-نقطه، حتا چیزهای یکسره همانند را نیز به هر-این ها، یعنی به چیزهای دیگرگون، بدل می‌کنند. باری، آیا جا و گاه به‌کل شناسانندههای خودِ چیز هستند؟ گفته می‌شود، چیزها هرچند در جا و در گاه هستند. جا و گاه یک چارچوب‌اند، یک پهنه‌ی ساماندهی، که با یاری آن ما جا و گاه-نقطه‌ی چیزهای تکین را استوار می‌کنیم و نشان می‌دهیم. پس شاید چنین باشد که هر چیزی، هنگامی که از دیدگاه جا و گاهش شناسانده می‌شود، اکنون یک هر-این است، با هیچ چیز دیگری جایگزین‌ناپذیر. اما این‌ها تنها شناسانندههایی هستند که از بیرون، از راه پیوند گاه-جایی، به چیز داده و بر آن بار می‌شوند. درباره‌ی خودِ چیز و آنچه آن را به هر-این بدل می‌کند، با این سخن هنوز چیزی گفته نشده است. ما به آسانی می‌بینیم که پشت این دشواری، این پرسش بنیادین پنهان است: آیا جا و گاه تنها یک چارچوب برای چیزها هستند، یک سامانه‌ی هم‌پیوندی که ما یاری‌جویانه به کار می‌بریم تا به آگاهی‌های بسنده باریک‌بینانه‌ای درباره‌ی چیزها برسیم، یا جا و گاه چیزی دیگرند؟ آیا پیوند چیز به آن‌ها این‌چنین بیرونی نیست؟ (نگاه کنید به دکارت)

ما به شیوه‌ی هرروزه‌ی خویش، در گرداگرد آنچه ما را دربرگرفته است، به پیرامون می‌نگریم. می‌توانیم استوار کنیم: این گچ سپید است؛ این چوب سخت است؛ در بسته است. اما چنین استوارکردن‌هایی ما را به آماج نمی‌رساند. ما می‌خواهیم چیزها را رو به چیستی‌شان بنگریم، پس رو به آنی که گمان می‌رود به همه‌ی چیزها و به هر چیزی به‌سانِ خودش می‌رسد. اگر آن‌ها را از این دیدگاه بنگریم، آنگاه می‌یابیم: چیزها تکین‌اند، یک در، یک گچ، یک تخته و مانند آن. چنین تکین بودن، به‌روشنی خوی‌ای همگانی و فراگیر در چیزهاست. اگر نزدیک‌تر بنگریم، حتا می‌یابیم: این تکین‌ها، هر-این هستند، این در، این گچ، این اکنون و اینجا، نه آن یکی در کلاس شماره ۶ و نه آن یکی از نیم‌سال پیش.

ما بدین‌سان پیشاپیش پاسخی برای پرسش خود «یک چیز چیست؟» یافته‌ایم. یک چیز همواره یک «هر-این» است. ما می‌کوشیم باریک‌بینانه‌تر دریابیم که این خویِ باوه‌مندِ یافته‌شده‌ی چیز، در چه نهفته است. چنین برمی‌آید: این ویژگیِ یادشده‌ی چیزها که *هر-این* باشند، یک «هر-این» باشند، در پیوندی با جا و گاه می‌ایستد. هر چیزی با جایگاهِ گاهی و جایِ هر-باریِ خود، به گونه‌ای جایگزین‌ناپذیر، *هر-این* است و نه دیگری. البته گمان‌هایی سر برآورد که آیا با چنین پیوندی به یک جایگاهِ گاهی و جایِ هر-باری، چیزی درباره‌ی خودِ چیز

واژه‌ی نوآفریده‌ی «گاه-جا» نامی است برای این **گستره‌ی یگانه‌ی بنیادین** که در آن، گاه و جا درهم‌تنیده‌اند.
در نوشته‌ای که کاویدیم، این «گاه-جا» همان چارچوبی است که «**هر-این-بودگی**» (Jediesheit) یک چیز در آن شناسانده می‌شود. یک چیز، «این» چیزِ یکتاست زیرا جایگاهی یگانه در شبکه‌ی درهم‌تنیده‌ی «گاه-جا» دارد.
پس:
گاه-جا (Zeitraum)، واژه‌ی هایدگر برای آن چارچوبِ بنیادین و یگانه‌ای است که از درهم‌تنیدگیِ گاه و جا پدید آمده است. او آن گستره‌ی آغازینی است که هرگونه باشندگیِ یک چیزِ تکین در آن شدنی می‌شود. این واژه نه به «مدتِ زمان»، که به «ساختارِ گاه‌مندانه‌ی جا» و «ساختارِ جای‌مندانه‌ی گاه» اشاره دارد.(پانوشت مترجم)

گفته شده است یا نه. چنین آگاهی‌هایی از جا و گاه-نقطه، در پایان تنها به آن چارچوبی بازمی‌گردند که چیزها در آن می‌ایستند و چگونه، یعنی کجا و کی، درست در آن جای دارند. می‌توان به این اشاره کرد که هر چیزی - آن‌گونه که ما چیزها را می‌شناسیم - هر بار جایگاه گاه-جای خود را دارد و بنابراین این پیوند چیز به جا و گاه نمی‌تواند چیزی دلخواهانه باشد. آیا چیزها بایسته در این پیوند گاه-جایی می‌ایستند، و بنیاد این بایستگی چیست؟ آیا این بنیاد در خودِ چیزها نهفته است؟ اگر چنین بود، آنگاه آن ویژگی یادشده باید به ما چیزی درباره‌ی خودِ چیزها بگوید، درباره‌ی چیز-بودن.

نخست اما این انگاره را داریم که جا و گاه چیزی «بیرونی» برای چیزها هستند. یا این انگاره ما را می‌فریبد؟ باریک‌تر بنگریم! این تکه‌گچ: جا - بهتر است بگوییم جای این کلاس - پیرامون این چیز افتاده است، اگر بخواهیم یک بار به ناچار از «افتادن» سخن بگوییم. این تکه‌گچ، می‌گوییم، جایی را می‌گیرد؛ آن تکه‌جای گرفته‌شده، با رویه‌ی (Oberfläche) تکه‌گچ مرزبندی می‌شود. رویه؟ گستره (Fläche)؟ تکه‌گچ خود گسترده (ausgedehnt) است؛ نه تنها پیرامونش، که بر تنش نیز جا هست، حتا در درونش؛ تنها این جا پر شده و انباشته است. گچ خود در درونش از جا ساخته شده است؛ ما می‌گوییم آن را می‌گیرد، آن را با رویه‌اش به‌سانِ درونِ خود دربرمی‌گیرد. جا بدین‌سان برای گچ تنها یک چارچوب بیرونی نیست. اما اینجا «درون» چه آرشی دارد؟ این درونِ گچ چگونه است؟ بنگریم. ما تکه را می‌شکنیم. آیا اکنون به درون رسیده‌ایم؟ ما درست مانند پیش، دوباره بیرونیم؛ چیزی دگرگون نشده است. تکه‌گچ‌ها کمی خردتر شده‌اند؛ اما بزرگ‌تر یا خردتر، اکنون برای ما بر سر آن نیست. رویه‌های شکستگی به همواریِ دیگر رویه‌ها نیستند؛ این نیز اکنون بی‌اهمیت است. در آن آنی که ما با شکستن و تکه‌تکه کردن می‌خواهیم گچ را بگشاییم تا درون را به چنگ آوریم، او خود را پیشاپیش بسته است، و ما می‌توانیم این کار را همواره پی بگیریم تا همه‌ی گچ به توده‌ای از آرد بدل شود. زیر یک ذره‌بین و ریزبین می‌توانیم دانه‌های خرد را باز هم خردتر کنیم. مرز این بخش‌بندیِ، به گفته‌ی آنان، «سازوکارانه» (mechanischen) در کارکرد کجاست، را هرگز نمی‌توان به روشنی بازشناخت؛ به هر روی، این تکه‌تکه کردن، بنیادین، هرگز به چیزی دیگر نمی‌رسد جز آنچه پیشاپیش هست و از آن آغاز کرده است؛ چه تکه ۴ سانتی‌متر درازا داشته باشد یا تنها ۴ میکرون، این همواره تنها جدایی‌ای در *چه‌اندازه* است، نه در *چه‌چیزی* (باوه).

ما می‌توانیم اکنون پس از تکه‌تکه کردن سازوکارانه، به سراغ فروپاشیِ کیمیایی-مولکولی برویم؛ می‌توانیم حتا به پشت این نیز بازگردیم و به ساختار اتمیِ مولکول‌ها برسیم. اما ما می‌خواهیم بر پایه‌ی آغازگاه پرسش خود، در نزدیک‌ترین پهنه‌ی چیزهای پیرامون خود بمانیم. اما حتا اگر راه کیمیا و فیزیک را نیز برویم، این راه ما را هرگز به فراسوی یک پهنه‌ی سازوکارانه نمی‌برد، یعنی فراسوی چنان گستره‌جایی که در آن چیزی ماده‌مند از جایی به جای دیگر می‌جنبد یا در جایی می‌آرمد. بر پایه‌ی دستاوردهای فیزیک اتمی امروز - از آن هنگام که نیلس بور در سال ۱۹۱۳ مدل اتمی خود را برنهاد - پیوندهای میان ماده و جا هرچند دیگر به آن سادگی نیستند، اما بنیادین، دیگرگونه نشده‌اند. آنچه جایی را گرفته و جا را اشغال کرده است، باید خود گسترده باشد. پرسش ما این بود که در درونِ تنِ گسترده چگونه است، باریک‌تر بگوییم، «آنجا» کارِ جا چگونه است. چنین برمی‌آید: این درون، همواره دوباره یک بیرون است برای آن تن‌ریزه‌های هر دم خُردشونده.

در این میان، گچ ما به توده‌ای از گرد بدل شده است. حتا اگر بپذیریم که چیزی از توده‌ی ماده نپریده و همه چیز هنوز با هم است - این دیگر گچ ما نیست، یعنی ما دیگر نمی‌توانیم با آن به شیوه‌ی رایج بر تخته بنویسیم. این را می‌توان تاب آورد. اما آنچه نمی‌توانیم تاب آوریم این است که ما آن جایی را که در درون گچ می‌جستیم، آنی را که به خود او درپیوند بود، نتوانستیم بیابیم. شاید اما ما به اندازه‌ی بسنده تند به چنگ نیاورده‌ایم.

تکه‌گچ را یـک بـار دیگـر بشـکنیم! رویه‌ی شکسـتگی و تکه‌هـای سـامان‌یافته در آن اکنـون بیرون‌انـد؛ امـا آن تکه‌رویه‌ی همین دم پیش درونی، خود درست همان چیزی است که دانه‌ها در آن سامان یافته‌اند، و برای این تکه‌ها هماره پیشاپیش بیرون بوده است. اصلاً درونِ گچ از کجا آغاز می‌شود و بیرون کجا به پایان می‌رسد؟ آیا گچ از جا ساخته شده است؟ یا جا هماره تنها آن دربرگیرنده است، یعنی آن درآغوش‌گیرنده‌ی چیزی که گچ از آن ساخته شده است، چیزی که خودِ گچ است؟ گچ تنها جا را می‌گیرد؛ به چیز هر بار جایی داده می‌شود. این جادهی، درست می‌گوید که جا بیرون می‌ماند. آنچه جا را اشغال می‌کند، هر بار مرزی میان یک بیرون و یک درون می‌سازد. اما درون در راستی تنها یک بیرونِ بیشتر پس‌نشسته است. (اگر استوار سخن بگوییم، در خودِ جا نه بیرونی هست و نه درونی. اما در کجای جهان بیرون و درون باید باشد، اگر نه نزد جا؟ شاید اما جا تنها شـدنی‌بودنِ (Möglichkeit) بـیرون و درون اسـت، امـا خـود نـه یـک بـیرون و نـه یـک درون. گـزاره‌ی «جـا شدنی‌بودنِ بیرون و درون است» شاید راست باشد؛ اما آنچه ما «شدنی‌بودن» می‌نامیم، هنوز سخت نااستوار است. «شدنی‌بودن» می‌تواند آرش‌های بسیاری داشته باشد. ما بر این انگاره نیستیم که با گفته‌هایمان پرسش از پیوند چیز و جا را برآیش کرده‌ایم؛ شاید پرسش هنوز به اندازه‌ی بسنده برنهاده نشده است. به‌ویژه آنچه به جـایِ چـیزی همچـون این گچ، یعـنی ابـزار نوشـتن، و به‌کل ابـزار کاربردی بـازمی‌گردد، مـا بـه آنچـه «جـا-ابـزار» می‌نامیم، هنوز نپرداخته‌ایم.)

بایسته بود درنگ را بر این بنهیم که آیا جا و گاه برای چیزها «بیرونی» هستند یا نه. اکنون آشکار می‌شود: همچنین جایی که به نظر می‌رسد بیش از همه در درون چیز است، از دیدگاه تنِ چیز و ذره‌هایش، یک بیرون است.

گاه حتا از این هم برای چیزها بیرونی‌تر است. این گچِ اینجا نیز گاه‌های خود را دارد، اکنون گاه-نقطه‌هایی که در آن‌ها اینجاست، و اکنون آنی که در آن آنجاست. در پرسش از جا، هنوز گویی امیدی بود که آن را در خودِ چیز بیابیم. در گاه، حتا این نیز نیست. او بر فراز چیزها روان است همچون سیلاب بر فراز سنگریزه‌ها؛ شاید حتا نه این‌گونه، زیرا در جنبش آب، سنگ‌ها جابجا می‌شوند، به یکدیگر ساییده و فرسوده می‌شوند. اما رودِ گاه، چیزها را یکسره دست‌نخورده رها می‌کند. اینکه اکنون گاه از ۵:۱۵ تا ۶:۰۰ پیش می‌رود، به گچ کاری ندارد. هرچند می‌گوییم: «با» گاه و «در گذر» گاه، چیزها دگرگون می‌شوند. «دندانِ» بدنامِ گاه حتا باید چیزها را «بجَود». اینکه چیزها در گذر گاه دگرگون می‌شوند را نمی‌توان انکار کرد. اما آیا کسی هرگز گاه را نگریسته است که چگونه چیزها را می‌جود، یعنی به طور کلی: به‌گونه‌ای بر روی آن‌ها کاری می‌کند؟

اما شاید گاهِ چیزها را تنها بتوان بر روی چیزهایی یکسره برگزیده استوار کرد. ما چنین چیزهایی را می‌شناسیم: ساعت‌ها. آن‌ها گاه را می‌نمایانند. به این ساعت بنگریم: گاه کجاست؟ ما یک صفحه‌ی شماره‌دار و عقربه‌هایی را می‌بینیم که می‌جنبند، اما هیچ گاهی را نمی‌بینیم. می‌توانیم ساعت را بگشاییم و بگردیم. گاه آنجا کجاست؟ اما این ساعت، گاه را بی‌میانجی نمی‌دهد؛ او بر پایه‌ی آگاهیِ گاهیِ دیده‌بانیِ دریاییِ آلمان در هامبورگ کوک شده است. اگر به آنجا سفر کنیم و از مردمان بپرسیم گاه‌شان کجاست، به همان داناییِ پیش از سفر خواهیم بود.

پس اگر حتا بر روی چیزِ گاه-نما نیز گاه یافتنی نیست، آنگاه به راستی چنین می‌نماید که او با خودِ چیزها کاری ندارد. از سوی دیگر، این تنها یک زبانزد بیهوده نیست که بگوییم ما با ساعت، گاه را استوار می‌کنیم. اگر بخواهیم این را انکار کنیم، به کجا می‌رسیم؟ نه تنها سامانِ هرروزه فرو می‌پاشد، که هر شمارش فن‌آورانه‌ای ناشدنی می‌شود؛ دیرینه، هر یادی و هر برآیشی بر باد می‌رود.

و با این همه - چیزها در چه پیوندی با گاه می‌ایستند؟ با هر کوششی برای استوار کردن، این انگاره دوباره نیرومندتر می‌شود که جا و گاه تنها پهنه‌های پذیرشی برای چیزها هستند، بی‌تفاوت به این‌ها، اما کارآمد برای

آنکه به چیزها هر بار جایگاه گاه-جایشان را بنمایانند. اینکه این پهنه‌های پذیرش در راستی کجا و چگونه هستند، اکنون باز بماند. این اندازه استوار است: چیزهای تکین تنها به نیروی این جایگاه به *هر-این*‌ها بدل می‌شوند. و آنگاه باز هم - دست‌کم به سانِ شدنی‌بودن - چیزهای همانند بسیاری هستند. درست هنگامی که آدمی پرسش را از خودِ چیزها می‌نگرد و نه از چارچوب‌شان، هر چیزی بایسته یک «هر-اینِ» جایگزین‌ناپذیر نیست؛ او تنها از دیدگاه جا و گاه چنین است.

اکنون البته یکی از بزرگ‌ترین اندیشه‌ورزان آلمان - لایبنیتس - انکار کرده است که هرگز بتواند دو چیز همانند باشد. لایبنیتس در این باره بنیاد ویژه‌ای را برنهاده است که بر همه‌ی خرددوستیِ او، که ما امروز به‌سختی گمانی از آن داریم، چیره است. آن **principium identitatis indiscernibilium** است، بنیادِ همانندیِ چیزهای بازناشناختنی. این گزاره می‌گوید: دو چیز بازناشناختنی، یعنی دو چیز همانند، نمی‌توانند دو چیز باشند، آن‌ها باید همان، یعنی یک چیز باشند. چرا؟ - ما خواهیم پرسید. پایه‌ریزی‌ای که لایبنیتس می‌دهد، همان‌اندازه برای آن بنیاد باوه‌مند است که برای همه‌ی ایستار بنیادین خرددوستانه‌ی او. دو چیز همانند نمی‌توانند دو باشند، یعنی هر چیزی به گونه‌ای جایگزین‌ناپذیر *هر-این* است، زیرا به‌کل دو چیز همانند نمی‌توانند باشند. چرا نه؟ **هستی** (Sein) چیزها، آفریده‌شدگی‌شان به دست خداست، این نام را در چمِ مسیحی-الهیاتی آن بگیریم. اگر هرگز دو چیز همانند بودند، آنگاه خدا دو بار همان چیز را آفریده بود، به سادگی تنها یک چیز ابدی را یک بار دیگر بازگفته بود. اما چنین کردار بیرونی و سازوکارانه‌ای با بی‌نقصیِ آفریدگارِ بی‌کران (perfectio Dei) ناسازگار است. پس بر پایه‌ی باوه‌ی هستی در چمِ آفریده‌شدگی، هرگز نمی‌تواند دو چیز همانند باشد. در پشت آن بنیاد، بنیادها و پیش‌پنداشت‌های شناسا و کمابیش آشکارا گفته‌شده‌ای از هستنده به‌طور کلی و هستیِ آن نهفته است، افزون بر آن، پنداشت‌هایی شناسا از بی‌نقصیِ آفریدن و ساختن به‌طور کلی.

ما اکنون آن اندازه آماده نیستیم که بتوانیم درباره‌ی بنیاد گفته‌شده از سوی لایبنیتس و پایه‌ریزیِ آن ایستاری بگیریم. بایسته است هماره از نو ببینیم که پرسش «یک چیز چیست؟» بی‌درنگ به چه پهنه‌هایی راه می‌گشاید. شاید چنان باشد که آن پایه‌ریزیِ الهیاتیِ آن بنیاد برای ما ناشدنی باشد، یکسره جدا از پرسش از راستیِ باورمندانه‌ی مسیحیت. با این همه، یک چیز پابرجا می‌ماند، آری، تازه اکنون به روشنایی می‌آید، که پرسش از خویِ هستی‌مندانه‌ی چیزها، که تکین و *هر-این* باشند، یکسره به پرسش از هستی (Sein) آویخته است. آیا هستی برای ما هنوز به معنای آفریده‌شدگی به دست خداست؟ اگر نه، پس چیست؟ آیا هستی برای ما دیگر به‌کل هیچ آرشی ندارد، چنانکه ما تنها در آشفتگی‌ای سرگردانیم؟ چه کسی باید برآیش کند که کارِ هستی و شناسانندگی‌اش چگونه است؟

اما ما نخست تنها از نزدیک‌ترین چیزهای پیرامون خود می‌پرسیم. آن‌ها خود را به‌سانِ تکین‌ها و *هر-این*‌ها می‌نمایانند. از اشاره به لایبنیتس چنین برآمد که آن خویِ چیزها، که *هر-این* باشند، را می‌توان دیگرگونه نیز، از هستیِ خودِ چیزها، پایه‌ریزی کرد و نه تنها از راه پیوند دادنشان به جایگاه گاه-جایشان.

§ ۶. چیز به‌سانِ هر-این

(Das Ding als je dieses)

باری، ما این پرسش را که خویِ چیزها، که یک «هر-این» باشند، از کجا شناسانده می‌شود، اکنون به کناری می‌نهیم و پرسشی بس پیش‌آمادتر را برمی‌نهیم که در پرسش پیشین درپیچیده است.

ما گفتیم: چیزهای تکینِ پیرامون ما، هر-این هستند. هنگامی که ما درباره‌ی چیزی که با آن روبرو می‌شویم می‌گوییم، آن/این است، آیا با این سخن به‌کل چیزی درباره‌ی خودِ چیز گفته‌ایم؟ *این*، یعنی آنکه آنجاست، یعنی آنکه ما اکنون به آن بازمی‌نماییم (hinweisen)[24]. در «این» یک نمودن (Zeigen)[25]، یک بازنمودن نهفته است. هرچند ما با آن به دیگری - به کسانی که با ما هستند، که با هم هستیم - دستوری به سوی چیزی می‌دهیم. و آن هم دستوری در گرداگردِ «آنجا» - آنکه آنجاست، اینِ آنجا. «این» باریک‌تر به این آرش است: آنجا در نزدیکیِ بی‌میانجی، حال آنکه ما با «آن» به چیزی دورتر می‌اندیشیم، اما آن نیز هنوز در گرداگردِ آنجا و آنجا -*اینِ* اینجا، *آنِ* آنجا. زبان لاتین در اینجا جدایی‌های تیزتری دارد؛ hic به آرش «اینِ اینجا» است، iste «آنِ آنجا» و ille «آنِ بسیار دور»؛ همان ἐκεῖνος یونانی، که سرایندگان با آن به آنی نیز می‌اندیشند که در آن سوی جای دارد که ما آن را جهان دیگر (Jenseitige) می‌نامیم.

---

24. برابرِ درست و رسا برای فعل آلمانی **hinweisen**، «**بازنمودن**» است.
این واژه، که به معنای «اشاره کردن» یا «نشان دادن» است، در اندیشه‌ی هایدگر نقشی کلیدی بازی می‌کند. برای گشودن آن، بایسته است به ساختار و کارکرد فلسفی آن بنگریم.

خاستگاه واژه: این واژه از دو پاره‌ی آلمانی ساخته شده است:

hin: پیشوندی برای نشان دادنِ «سو» و «گرایش به آنجا».

weisen: به معنای «نشان دادن»، «راه نمودن».

آرشِ فلسفی: در نوشته‌ای که کاویدیم، هایدگر نشان می‌دهد که «بازنمودن» یک کنشِ ساده و روزمره نیست، بلکه یکی از بنیادین‌ترین کنش‌های زبان و اندیشیدن است.

هایدگر در کاوشِ واژگانِ نماگر (مانند «این» و «آن») نشان می‌دهد که کارِ بنیادینِ این واژگان، جایگزینیِ نام‌ها نیست، بلکه کنشِ «**بازنمودن**» است.
پیش از آنکه ما چیزی را با نامی بخوانیم، نخست بایسته است که آن را در گستره‌ی آگاهیِ خویش «بازنمایانیم»، یعنی به سویش دست بنماییم و آن را از دیگر چیزها جدا سازیم.

«بازنمودن»، آن کنشِ آغازینی است که راه را برای هرگونه سخن گفتن درباره‌ی یک چیز هموار می‌سازد. نام نهادن، خود بر بنیادِ یک بازنمودنِ پیشین روی می‌دهد.

پس:
بازنمودن (**hinweisen**)، آن کنشِ بنیادینِ زبان و بودنِ انسانی است که با آن، چیزی از نهان به آشکارگی آورده می‌شود و در گستره‌ی نگاه ما جای می‌گیرد.
این نه تنها یک اشاره‌ی فیزیکی، که گشودنِ راهی برای رویارویی با خودِ چیزهاست.(پانوشت مترجم)

25. برابرِ درست و رسا برای فعل آلمانی **Zeigen**، «**نمودن**» یا «**نمایاندن**» است.

واژه‌ی «**نمودن**»، هرچند در زبان روزمره ساده می‌نماید، اما در اندیشه‌ی هایدگر و در بستر پدیدارشناسی، یکی از بنیادین‌ترین کنش‌هاست و با واژه‌ی «**بازنمودن**» (**hinweisen**) پیوندی تنگاتنگ دارد.
آرشِ بنیادین: Zeigen در پایه‌ای‌ترین معنای خود، کنشِ «نشان دادن»، «آشکار ساختن» و «به دید آوردن» است. این کنش، چیزی را از نهانگی و پوشیدگی به گستره‌ی روشنایی و پدیداری می‌آورد.
پیوند با «بازنمودن»: «نمودن» از «بازنمودن» بنیادین‌تر است. **بازنمودن** (**hinweisen**)، یعنی «به سوی نشان دادن»، خود شیوه‌ای از **نمودن** (**zeigen**) است. آنگاه که ما به چیزی «بازمی‌نماییم» (اشاره می‌کنیم)، می‌کوشیم آن را برای دیگری «بنمایانیم» (آشکار سازیم). چنانکه هایدگر در نوشته‌ی پیشین گفت، بازنمودن، کنشِ «به دید آوردن» (Sehenlassen) است.
آرشِ فلسفی (پدیدارشناختی): در اندیشه‌ی هایدگر، که از پدیدارشناسی برآمده است، «نمودن» کنشی سرنوشت‌ساز است. بنیادِ این شیوه‌ی اندیشیدن بر

چنین واژگانی چون «این»، «آن» را دستور زبان، **واژگان نماگر** (**Demonstrativa**) می‌نامد؛ این واژگان می‌نَمایند، به سویِ بازمی‌نمایند... . خویِ واژگانِ همگانیِ این واژگانِ بازنماینده، در نامگذاریِ **جانام‌ها** (**Pronomina**)، برای-واژه‌ها، به نمود می‌آید؛ ἀντωνυμία می‌گفتند دستورنویسان یونانی، یعنی همان دستورنویسانی که برای همه‌ی دستور زبان باختری سنجه بوده‌اند. در این نامگذاریِ واژگانی چون «این»، «آن»، یک برتافت و دریافتی یکسره شناسا از باوه‌ی (Wesen) آن‌ها نهفته است. این دریافت هرچند شناسه‌ی دستور زبانِ آغازین است - که با همه‌ی این‌ها تا به امروز بر ما چیره است - اما گمراه‌کننده است. نامِ برای-واژه - واژه در اینجا به آرش Nomen، نام و اسم - به این آرش است که چنین واژگانی چون «این»، به جای نام‌ها می‌نشینند؛ و چنین نیز می‌کنند؛ اما این تنها یکی از کارهایشان است. ما از گچ سخن می‌گوییم و همواره نامش را نمی‌گوییم، بلکه به جای آن، نمادِ «این» را به کار می‌بریم؛ اما این نقشِ جایگزینی، باوه‌ی بنیادینِ برای-واژه نیست. کارکردِ نام‌برنده‌ی آن، بنیادین‌تر است. ما این را بی‌درنگ درمی‌یابیم، هنگامی که درنگ کنیم که شناسه‌های (Artikel) «این، آن، الـ» از واژگان بازنماینده پدید آمده‌اند. ما شناسه‌ها را، چنانکه آشکار است، پیش از نام می‌نهیم. نام‌بردنِ بازنماینده‌ی شناسه، هر بار از فراز نام می‌گذرد. نام بردنِ نام، همواره پیشاپیش بر بنیاد یک بازنمودن روی می‌دهد. این یک «نمودن» (Demonstrieren) است، به دید آوردنِ آنچه روبرو می‌شود و پیشِ‌دست است. کارکردِ نام‌برنده‌ای که در واژه‌ی نماگر روی می‌دهد، به بنیادین‌ترین کارکردهای گفتار به‌طور کلی درپیوند است؛ او تنها یک کارکرد جایگزین، و در پی آن دومین و فرودست نیست.

پرداختن به آنچه گفته شد، برای ارج‌نهادنِ درست به «این» بایسته است. او به‌گونه‌ای در هر نام‌بردنی به‌سانِ خودش نهفته است. تا آنجا که چیزها با ما روبرو می‌شوند، آن‌ها به خویِ «این» بودن درمی‌آیند. اما با این سخن ما می‌گوییم که «این»، خویِ خودِ چیز نیست. «این» چیزها را تنها تا آنجا برمی‌گیرد که آن‌ها فراداشتِ (Gegenstand) یک بازنمودن به سوی‌شان هستند. اما گویندگان و انگارندگان، که چنین واژگان بازنماینده‌ای را به کار می‌برند، یعنی مردمان، همواره نهادهای (Subjekte) تکینی هستند. «این»، به جای آنکه خویِ خودِ چیز باشد، تنها افزوده‌ای نهادی (subjektive) از سوی ماست.

پس:

نمودن (**Zeigen**)، در این گفتار، تنها به معنای «نشان دادن» نیست. او آن رویدادِ بنیادینِ **گشادگی و پدیدار شدن** است که هرگونه شناخت و گفتاری بر آن استوار می‌شود. این، کنشِ کانونیِ پدیدارشناسی است که می‌کوشد پیش از هرگونه داوری و نگره‌پردازی، به خودِ «نمود» و «آنچه خود را می‌نمایاند» گوش بسپارد.(پانوشت مترجم)

§ ۷. نهادی – فراداشتی[26] (Subjektiv – objektiv). پرسش از راستی
(Subjektiv- objektiv. Die Frage nach der Wahrheit)

اینکه با استوار کردنِ اینکه «این» تنها یک شناسانندهی «نهادی» (subjektiv) از چیز است، چه اندک گفتهایم، از اینجا میتوان دید که ما با همان داد میتوانیم بگوییم او یک شناسانندهی «فراداشتی» (objektiv) نیز هست؛ زیرا obiectum به آرش آن چیزی است که به روبرو افکنده شده است. «این» به آرش چیز است، تا آنجا که در برابر ما میایستد، یعنی فراداشتی است. اینکه یک «این» چیست، به خوی و دلخواه ما بسته نیست، بلکه، اگر هم به ما بسته باشد، پس به همان سان به چیز نیز بسته است. تنها یک چیز روشن میشود: چنین شناسانندههایِ چون «این»، که ما درون آزمون هرروزهی چیزها به کار میبریم، خودپیدا نیستند، هرچند چنین نمایی داشته باشند. یکسره پرسیدنی میماند که چه گونهای از راستی (Wahrheit) دربارهی چیز، در این شناسانده، که یک «این» باشد، نهفته است. پرسیدنی میشود که آن راستیای که ما در آزمون هرروزه از چیزها داریم، بهکل از چه گونهای است، آیا نهادی است یا فراداشتی، آیا آمیزهای از هر دو یا هیچیک از آن دو.

تاکنون ما تنها دیدیم که چیزها فراسوی پهنهی آزمون هرروزه، در راستیهای گوناگونی نیز میایستند (خورشید چوپان و خورشید اختر-فیزیکدان، میز رایج و میز دانشی). اکنون آشکار میشود: حتا راستیِ خورشید برای چوپان، راستیِ دربارهی میز رایج - برای نمونه شناسانندهی «این خورشید» و «این میز» - این راستیِ «این» بودن نیز در باوهی خویش ناپیدا میماند. اما ما چگونه میخواهیم هرگز چیزی دربارهی چیز بگوییم، بیآنکه به اندازهی بسنده دربارهی گونهی راستیای که به او میرسد، آگاه شده باشیم؟ ما میتوانیم همزمان پرسش وارونه

---

26. برابرِ **Subjektiv** (سوبژکتیو)، «**نَهادی**» است. (برابر رایج اما ناپالوده: ذهنی)
برابرِ **objektiv** (اُبژکتیو)، «**فَراداشتی**» است. (برابر رایج اما ناپالوده: عینی)
برای دریافتِ ژرفای این دو واژه، باید به ریشهی لاتین و دگرگونیِ تاریخیِ آرشِ آنها بازگشت. این دو واژه، نمودِ یکی از بزرگترین زیر-و-زبر شدنها در اندیشهی باختری هستند.

Subjekt (**نَهاد**):
ریشهشناسی: این واژه از لاتینِ subiectum میآید که خود از sub (زیر) و iacere (افکندن) ساخته شده است. پس subiectum در بن به معنای «**آنچه زیر افکنده شده**» یا «**زیرنَهاد**» است.
معنای پیشین (پیش از دکارت): در خرددوستیِ باستان و سدههای میانه، subiectum (یا برابر یونانیاش ὑποκείμενον) به خودِ **چیزِ باشنده** گفته میشد؛ آن چیزی که بهسانِ بنیادی پایدار، خویها و ویژگیها را بر خود برمیدارد. پس در آن روزگار، subiectum به آن چیزی اشاره داشت که ما امروز «فراداشت» یا «اُبژه» مینامیم.
معنای نوین (پس از دکارت): با دکارت، «من» (ego)، در «من میاندیشم»، به بنیادِ یکهتاز و بیلرزشِ همهی دانش بدل شد. «من» اکنون آن «زیرنهادِ» راستین بود که همه چیز بر او استوار میشد. از این رو، واژهی Subjekt به «منِ» اندیشنده بازبسته شد. «**نَهادی**» به هر آنچه به این «من» یا نهادِ انسانی بازمیگردد، گفته میشود.
Objekt (**فَراداشت**):
ریشهشناسی: این واژه از لاتینِ obiectum میآید که از ob (در برابر، فرا) و iacere (افکندن) ساخته شده است. پس obiectum در بن به معنای «**آنچه در برابر افکنده شده**» است.
معنای پیشین: در اندیشهی سدههای میانه، obiectum به چیزی گفته میشد که تنها در پندار و در برابرِ روان افکende میشد (مانند کوهی از زر). این به دریافتِ امروزین ما، چیزی یکسره «نهادی» یا «ذهنی» بود.
معنای نوین: پس از آنکه «من» به Subjekt (نهاد) بدل شد، هر آنچه دیگر بود، یعنی جهانِ چیزها، بهسانِ چیزی دریافته شد که در برابرِ این «من» ایستاده است. پس چیزها به Objekt (فراداشت) بدل شدند. «**فَراداشتی**» به هر آنچه به این چیزِ فرا-ایستاده در برابرِ نهاد بازمیگردد، گفته میشود.
پس:
در روزگار نوین، **نَهادی** (**Subjektiv**) به آنچه از دیدگاه «من» و در درون اوست، اشاره دارد و **فَراداشتی** (**objektiv**) به آنچه بیرون از «من» و بهسانِ چیزی ناوابسته ایستاده است. هایدگر نشان میدهد که این جدایی، خود، پیشامدی دیرینهای است و نه بنیادی ازلی، و این واژگونیِ معنا در روزگار دکارت، نشانگرِ دگرگونیای ژرف در شیوهی رویارویِیِ انسان با هستی است. (پانوشت مترجم)

را نیز برنهیم: ما چگونه باید چیزی از راستیِ راستینِ درباره‌ی چیز بدانیم، اگر خودِ چیز را نشناسیم، تا برآیش کنیم که کدام راستی می‌تواند و باید به او برسد؟

چنین روشن می‌شود: سرراست به سوی چیزها رفتن، این کار شدنی نیست؛ نه از آن رو که در راه بازداشته شویم، بلکه از آن رو که آن شناسانندههایی که به آن‌ها می‌رسیم و به خودِ چیزها بازمی‌خوانیم - جا، گاه، «این» - خود را به‌سان شناسانندههایی می‌نمایانند که به خودِ چیزها درپیوند نیستند.

از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم به آن پاسخ ارزانی پشت‌گرم باشیم که می‌گوید: اگر شناسانندهها «فراداشتی» نباشند، پس «نهادی» هستند. شاید چنان باشد که آن‌ها هیچ‌یک از این دو نباشند، که جدایی میان نهاد و فراداشت و در پیِ آن، خودِ پیوند نهاد-فراداشت، پس‌نشست‌گاهی (Rückzugsgebiet) سخت پرسش‌برانگیز، هرچند نزد همگان دوست‌داشتنی، برای خرددوستی باشند.

نهادی نه چندان دلپذیر - چنین می‌نماید. درباره‌ی چیستیِ چیز، هیچ پاسخی نیست بی‌دانستنِ گونه‌ی آن راستی‌ای که چیز در آن می‌ایستد؛ اما درباره‌ی این راستیِ چیز نیز هیچ پاسخی نیست بی‌دانستنِ چیستیِ آن چیزی که راستی‌اش به پرسش گرفته شده است.

کجا باید پای استوار کنیم؟ زمین از زیر پایمان می‌لغزد. شاید پیشاپیش نزدیک به افتادن در چاه باشیم؛ به هر روی، کنیزکان دیگر می‌خندند؛ و اگر تنها خودِ ما در این میان همان کنیزکان باشیم، یعنی در نهانِ خود دریافته باشیم که همه‌ی این سخن‌ها از «این» و مانند آن، به هر روی پندارین و تهی است.

بدترین چیز اکنون البته - نه برای پیشرفت هرروزه‌ی ما، که برای خرددوستی - این خواهد بود که بخواهیم خود را از کوره راه‌هایی از این تنگنای شناسانده‌شده به در بریم. می‌توانستیم بگوییم: اما آزمون هرروزه که استوار است؛ این گچ، این گچ است، و من آن را برمی‌دارم، اگر به آن نیاز داشته باشم، و آن را کنار می‌گذارم، اگر به آن نیاز نداشته باشم. این به روشناییِ خورشید است. بی‌گمان - اگر پای کاربرد هرروزه در میان باشد. اما اکنون پرسش این است که چیستیِ این چیز در چه نهفته است و آیا «این» بودن، شناساننده‌ی راستی از خودِ چیز است. شاید ما «این» را هنوز به اندازه‌ی بسنده روشن درنیافته‌ایم. ما از نو می‌پرسیم، راستیِ درباره‌ی چیز به‌سانِ یک «هر-این»، از کجا و چگونه شناسانده می‌شود. ما در این میان به نگرشی می‌رسیم که پیشتر هگل در «پدیدارشناسی روان» خویش به انجام رسانده است. البته آغازگاه، سطح و آهنگِ روند اندیشه‌ی هگل از گونه‌ای دیگر است.

این درنگ سر برآورد که شناساننده‌ی چیز به‌سانِ یک «هر-این»، تنها «نهادی» است؛ زیرا این شناساننده به جایگاهِ آزمون‌گر و به آن گاه-نقطه‌ای بسته است که در آن، از سوی نهاد، آزمونِ چیز هر بار درست روی می‌دهد.

چه چیزی گچ را در اینجا به *این* یکی و نه دیگری بدل می‌کند؟ تنها این که او درست *اینجا* است، و آن هم *اکنون* اینجا است. *اینجا* و *اکنون* او را به *این* یکی بدل می‌کنند. در شناساننده‌ی بازنماینده - این - ما پس به اینجا، یعنی به یک جا، یعنی به جا، و همچنین به اکنون، یعنی به گاه، پیوند می‌خوریم. این را پیشاپیش می‌دانیم، دست‌کم به گونه‌ای همگانی. اما ما اکنون به‌ویژه به راستیِ درباره‌ی گچ می‌پردازیم: «اینجا گچ است». این یک راستی است؛ اینجا و اکنون در این میان، گچ را چنان می‌شناسانند که ما با پافشاری می‌گوییم: *آن* گچ، که آرش‌اش این است: *این* گچ. اما این‌ها خودپیدایی‌هایی بس چنگ‌زدنی و کمابیش آزارنده‌اند. ما اما می‌خواهیم کاری دیگر نیز بکنیم و این راستیِ خودپیدای درباره‌ی گچ را باز هم بیشتر بکاویم. ما می‌خواهیم راستیِ درباره‌ی گچ را، تا این گرانبها را از دست ندهیم، حتا بنویسیم.

ما برای این کار برگکی (Zettel) برمی‌داریم و راستی را بر آن می‌نویسیم: «اینجا گچ است». ما این راستیِ نوشته‌شده را کنار آن چیزی می‌نهیم که راستیِ آن است. پس از پایان گفتار، دو در گشوده می‌شوند، کلاس هوا می‌خورد، باد می‌پیچد و برگک - چنین می‌پنداریم - به راهرو پرتاب می‌شود. دانشجویی در راه غذاخوری برگک را می‌یابد، گزاره را می‌خواند: «اینجا گچ است» و استوار می‌کند که این یکسره درست نیست. با وزش باد، از راستی، ناراستی‌ای پدید آمده است. شگفت است که یک راستی به یک تندباد وابسته باشد. وگرنه خرددوستان برای هم داستان می‌بافند که راستی چیزی است که در خود استوار است و فرا-گاهی و جاودان است، و وای بر آنکه بگوید راستی جاودان نیست. این به آرش نسبی‌گرایی (Relativismus) است، که می‌آموزد همه چیز تنها به گونه‌ای همبسته راست است؛ نیمه-نیمه؛ دیگر هیچ چیز استوار نمی‌ماند. چنین آموزه‌هایی را هیچ‌انگاری (Nihilismus) می‌نامند. هیچ‌انگاری، هیچ، خرددوستیِ هراس، سوگ‌گرایی، نا-پهلوانانه، خرددوستیِ پروا و اندوه - فهرست این نام‌های ارزان پایان‌ناپذیر است. با چنین نام‌هایی، همروزگاران ما به لرزه می‌افتند، و با یاریِ این لرزه‌ی آفریده‌شده، آنگاه آن خرددوستیِ در میان، به کرسیِ ناراستی نشانده می‌شود. روزگاران شکوهمندی که در آن حتا در خرددوستی نیز دیگر نیازی به اندیشیدن نیست، بلکه تنها کسی گاهی به دستور بالا برای لرزه انداختن دست به کار می‌شود! و اکنون حتا راستی باید به یک تندباد وابسته باشد! باید؟ من می‌پرسم، آیا شاید چنین نیست؟

اما در پایان، این تنها از آن رو است که ما تنها نیمه‌ی راستی را نوشته‌ایم و آن را به برگکی گریزان سپرده‌ایم. اینجا گچ است، و آن هم *اکنون*. ما می‌خواهیم اکنون را باریک‌تر بشناسانیم. ما می‌خواهیم، تا آن راستیِ نوشته‌شده دستخوش تندباد نماند، راستیِ درباره‌ی اکنون و در پی آن درباره‌ی گچ را بر این تخته‌ی استوار بنشانیم. اکنون - کی اکنون؟ ما بر تخته می‌نویسیم: «اکنون پس از نیمروز است.» خب، همین اکنون، در این پس از نیمروز. پس از گفتار - چنین می‌پنداریم - کلاس بسته می‌شود تا کسی به آن راستیِ نوشته‌شده نزدیک نشود و پنهانی آن را دگرگون نسازد. تازه فردا بامداد دربان (Pedell) اجازه دارد بیاید تا تخته را پاک کند؛ او راستی را می‌خواند: «اکنون پس از نیمروز است.» و درمی‌یابد که این گزاره ناراست است و این استاد اشتباه کرده است. در گذر شب، از راستی، ناراستی‌ای پدید آمده است.

راستیِ شگفتی! و شگفت‌تر از آن، از آن رو که هر بار که ما درباره‌ی گچ، آگاهیِ استواری می‌خواهیم، او خود اینجا و هر بار اکنون اینجا است، چیزی اینجایی و اکنونی. آنچه دگرگون می‌شود، هماره تنها شناساننده‌ی اینجا و اکنون و در پی آن، شناساننده‌ی چیز است؛ اما گچ هماره یک «این» می‌ماند. پس این شناساننده با همه‌ی این‌ها به خودِ چیز درپیوند است. «این» بدین‌سان یک شناساننده‌ی همگانیِ چیز است، به چیستیِ آن درپیوند است. اما همگانی‌بودنِ «این»، می‌طلبد که به گونه‌ای همگانی، هر بار به سانِ هر-باری-بودن شناسانده شود. گچ نمی‌توانست برای ما آن چیزی باشد که هست، یعنی یک گچ، یعنی این یکی و نه دیگری، اگر هر بار یک چیز اکنونی و اینجایی نمی‌بود. بی‌گمان - خواهیم گفت - گچ *برای ما* هماره یک «این» است؛ اما ما سرانجام می‌خواهیم بدانیم گچ *برای خودش* چیست. برای این آماج بود که ما راستیِ درباره‌ی گچ را از خودمان ناوابسته کردیم و آن را به برگک و تخته سپردیم. و بنگر: حال آنکه در آن راستی باید چیزی درباره‌ی خودِ گچ پاس داشته می‌شد، راستی به ناراستی دگرگون شد.

این به ما انگشت‌نمایی می‌کند که با راستیِ درباره‌ی گچ، به راهی دیگر بکوشیم، یعنی چنانکه ما، به جای سپردن راستی‌ها به برگک و تخته، آن‌ها را نزد خود نگاه داریم، آن‌ها را بسی بیشتر از پیش نزد خود پاس داریم، و

در این میان آن هراس شگفت از نهادگرایی (Subjektivismus)[27] را کنار بگذاریم یا حتا تاب آوریم. چنین شاید باشد که ما، هر چه بیشتر راستیِ درباره‌ی گچ را به سانِ راستیِ خویشتنِ خویش دریابیم، همان‌اندازه به آنچه گچ برای خودش هست، نزدیک‌تر شویم.

چندین بار آشکار شد که راستیِ درباره‌ی چیز با جا و گاه پیوند دارد. بر این پایه می‌توان گمان برد که ما با پیشرویِ بیشتر در باوه‌ی جا و گاه، به خودِ چیز نزدیک‌تر می‌شویم، هرچند هنوز و همواره از نو چنین می‌نماید که گویی جا و گاه تنها چارچوبی برای چیز هستند.

سرانجام این پرسش سر بر خواهد آورد که آیا راستیِ درباره‌ی چیز تنها چیزی است که به چیز داده و آویخته می‌شود با یاریِ یک برگک - یا اینکه وارونه، خودِ چیز در راستی آویخته است، آن‌گونه که در جا و در گاه پیش می‌آید، آیا راستی آن چیزی نیست که نه به چیز آویخته است و نه در ما جای دارد و نه جایی در آسمان ایستاده است.

همه‌ی درنگ‌های تاکنون، گمان می‌رود به هیچ چیز دیگری نینجامیده است جز اینکه ما اکنون با چیز نه راه پس داریم و نه راه پیش، و تنها چرخش بزرگی در سر داریم. بی‌گمان - و آهنگ نیز همین بود. البته نه برای آنکه بر این سرگشتگی بمانیم، بلکه برای آنکه بدانیم که آن رفتنِ شادمانه به سوی چیزها، در آن آنی که ما بخواهیم بدانیم کارِ چیستیِ چیز چگونه است، داستان ویژه‌ی خود را دارد.

اگر اکنون جایگاه آغازین را به یاد آوریم، آنگاه بر پایه‌ی این پرسشگریِ ویژه و آگاهانه‌ی این‌سو و آن‌سویی، می‌توانیم بسنجیم چرا ما این‌چنین اندک به خودِ چیز نزدیک شده‌ایم. ما با این استواری آغاز کردیم: چیزهای پیرامون ما تکین‌اند، و این تکین‌ها هر-این هستند. با این واپسین شناسه، ما به پهنه‌ی بازنمودن به چیزها درآمدیم، و از دیدی وارونه: به پهنه‌ی آنکه چیزها چگونه با ما روبرو می‌شوند. بازنمودن و روبروشدن - این به گونه‌ای همگانی به آن پهنه‌ای آرش می‌دهد که در آن ما نیز، آن «نهاد»های پنداری، به سر می‌بریم. اگر بخواهیم این پهنه را به چنگ آوریم، همواره با جا و گاه روبرو می‌شویم؛ ما آن را گاه-جا نامیدیم، که بازنمودن و روبروشدن را شدنی می‌سازد، آن پهنه‌ای که پیرامون چیزها افتاده است، چیزی که هر بار با آوردنِ ناگزیرِ جا و گاه، خود را آشکار می‌کرد.

---

27. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Subjektivismus**، «**نَهادگرایی**» است.
این نام، یکی از بنیادین‌ترین ایستارها (و از دید برخی، یکی از بزرگ‌ترین گزندها) در اندیشه‌ی نوین را می‌شناساند. این واژه از دو پاره ساخته شده است:

Subjekt (نَهاد): چنانکه پیشتر آمد، این واژه پس از دکارت، به «منِ» اندیشنده، به خودآگاهیِ انسانی، بازبسته شد.
-ismus (-گرایی): پسوندی که به یک ایستار، آموزه یا شیوه‌ی اندیشه اشاره دارد.
پس «**نَهادگرایی**» به معنای «نهاد-محوری» یا «آموزه‌ای است که نهاد را بنیاد همه چیز می‌داند».
آرشِ فلسفی:
«نهادگرایی» آن ایستار خرددوستانه است که بر پایه‌ی آن، **نَهادِ انسانی (من، خودآگاهی، روان)**، بنیاد و سنجه‌ی نخستین برای همه‌ی راستی و حتا همه‌ی بودش است.
در این دیدگاه، هیچ راستیِ ناوابسته‌ای از نهادِ شناسنده نیست. جهانِ فراداشت‌ها (اُبژه‌ها)، یا به دست نهاد ساخته می‌شود، یا تنها در پیوند با او آرش و هستی می‌یابد.

هایدگر در نوشته‌ای که کاویدیم، به این دریافت اشاره می‌کند. از یک سو، او برتافتِ رایج از دکارت به‌سانِ یک «نهادگرا» را ساده‌انگارانه و «رمانی بد» می‌خواند. از سوی دیگر، او به «هراسِ شگفت از نهادگرایی» در اندیشه‌ی پس از آن اشاره می‌کند؛ هراسی که اندیشه‌ورزان را از کاوشِ راستین در پیوندِ میان انسان و چیز بازمی‌دارد. او ما را فرامی‌خواند تا این هراس را تاب آوریم و به شیوه‌ای بنیادین‌تر بیندیشیم.

پس:
نهادگرایی (Subjektivismus)، آن آموزه‌ای است که «من» یا نهادِ انسانی را سرچشمه و سنجه‌ی راستی و بودش می‌انگارد. این دریافت، پیامدِ آن زیر-و-زبر شدنِ بنیادینی است که با دکارت آغاز شد و در آن، «من می‌اندیشم» به نخستین و استوارترین بنیاد بدل گشت.(پانوشت مترجم)

§ ۸. چیز به‌سانِ بَردارِ خوی‌ها (Träger von Eigenschaften)[28]

(Das Ding als Träger von Eigenschaften)

شاید ما هرگز نتوانیم دیگرگونه از چیزها چیزی بیازماییم و درباره‌شان چیزی استوار کنیم، مگر آنکه خود را در همان پهنه‌ای نگاه داریم که درون آن با ما روبرو می‌شوند. با این همه، از این پرسش رها نمی‌شویم که آیا ما دست‌کم درون این پهنه به سوی خودِ چیزها نمی‌رویم، و درون آن، پیشاپیش نزدشان به سر نمی‌بریم. اگر چنین باشد، آنگاه ما از اینجا می‌توانیم چیزهایی نیز درباره‌ی خودِ چیزها استوار کنیم، یعنی دریافتی از آن به دست آوریم که خودشان چگونه ساخته شده‌اند. پس خردمندانه است که یک بار با برآیشی استوار از چارچوبِ پیرامونِ چیزها چشم بپوشیم و یکسره به سازه‌ی (Bau) آن‌ها بنگریم. این راه، دست‌کم به همان اندازه‌ی راه پیشین، خواستِ پیموده‌شدن را دارد.

ما دوباره می‌پرسیم: «یک چیز چیست؟ یک چیز چگونه به چشم می‌آید؟». هرچند ما چشم به چیستیِ چیز دوخته‌ایم، اما اکنون با پروا به کار می‌پردازیم، نخست نزد چیزهای تکین می‌مانیم، به آن‌ها می‌نگریم و دیده‌هایمان را پاس می‌داریم. یک سنگ - او سخت است، به رنگ خاکستری، با رویه‌ای زبر؛ ریختی نابسامان دارد، سنگین است و از این و آن ماده‌ها ساخته شده است. یک گیاه - او ریشه، ساقه و برگ‌هایی دارد؛ این‌ها سبزند، دندانه‌دار؛ دمبرگ کوتاه است و مانند آن. یک جانور چشم و گوش دارد؛ می‌تواند از جایی به جای دیگر بجنبد، جز دست‌افزارهای حسی، دست‌افزارهای گوارشی و زایشی نیز دارد، اندام‌هایی (Organe) که به کار می‌برد، پدید

---

28. برابرِ درست و رسا برای عبارت آلمانی **Träger von Eigenschaften**، «**بَردارِ خوی‌ها**» است.

این عبارت، چکیده‌ی دریافتِ دیرینه و به گفته‌ی هایدگر «سرشتی» از چیستیِ یک چیز است. برای گشودنِ آن، دو پاره‌اش را جداگانه می‌کاویم:

Träger (**بَردار**):
این واژه از فعل آلمانی tragen به معنای «بردن»، «بر دوش کشیدن» و «پایدار نگاه داشتن» می‌آید. پس Träger به معنای «آنکه چیزی را برمی‌دارد» یا «بَردارنده» است.
در خرددوستی، این واژه به آن هسته‌ی پایدار و بنیادینِ یک چیز اشاره دارد که دگرگونی‌ها را تاب می‌آورد و برجای می‌ماند. این همان چیزی است که یونانیان ὑποκείμενον (**زیرنهاد**) و لاتینیان substantia (**گوهر**) می‌نامیدند.
Eigenschaften (**خوی‌ها**):
این واژه از ریشه‌ی eigen به معنای «خویش»، «ویژه» و «از آنِ خود» می‌آید. پس Eigenschaften به معنای ویژگی‌ها، چونی‌ها و خصلت‌هایی است که «از آنِ» یک چیز هستند.
«**خوی**» در پارسی سره، برگردانی نیرومند برای این آرش است، زیرا هم به سرشت و هم به ویژگی‌های یک چیز اشاره دارد.
آرشِ فلسفیِ «بَردارِ خوی‌ها»:
این دریافت، چیز را همچون پدیده‌ای دوپاره می‌نگرد:

یک «**بَردارِ**» نادیدنی، پایدار و بی‌دگرگونی در ژرفا (مانند خودِ سنگ).
انبوهی از «**خوی‌هایِ**» دیدنی و دگرگون‌شونده بر رویه (مانند رنگ، سختی، گرمی یا سردیِ سنگ).
بر پایه‌ی این دیدگاه، چیز، آن بنیادِ پایداری است که خوی‌های گوناگون بر او بار شده‌اند یا از او پدیدار می‌شوند. این همان پاسخی به پرسشِ «یک چیز چیست؟» است که هایدگر آن را به‌سانِ یک روایتِ دیرینه‌ی چیره در اندیشه‌ی باختری به پرسش می‌کشد.(پانوشت مترجم)

می‌آورد و به شیوه‌ای ویژه نو می‌کند. ما این چیز را - همانند گیاه که او نیز اندام دارد - یک **اندامگان** (**Organismus**) می‌نامیم. یک ساعت چرخ‌دنده‌ها، یک فنر و یک صفحه‌ی شماره‌دار و مانند آن دارد.

چنین می‌توانستیم بی‌پایان ادامه دهیم. آنچه در این میان استوار می‌کنیم، درست است. آگاهی‌هایی که می‌دهیم، در هم‌سنجی‌ای وفادارانه از آنچه خودِ چیزها به ما می‌نمایانند، برگرفته شده‌اند. ما اکنون شناساتر می‌پرسیم: چیزها خود را به‌سانِ چه به ما می‌نمایانند؟ ما از این چشم می‌پوشیم که آن سنگ است، یا گل سرخ، یا سگ، یا ساعت و دیگر چیزها. ما تنها به آن می‌نگریم که چیزها به گونه‌ای فراگیر هستند: همواره چیزی که این و آن **خوی‌ها** (**Eigenschaften**) را دارد، همواره چیزی که چنین و چنان **چونی‌ای** (**beschaffen**) دارد. این «چیز» (Etwas)، **بَردارِ** (**Träger**) خوی‌هاست؛ آن «چیز»، گویی، **زیرنهاده‌ی** (**unterliegt**) چونی‌هاست؛ این «چیز»، آن پایدار است که ما هنگام استوار کردنِ خوی‌ها، همواره دوباره به‌سانِ همان، به آن بازمی‌گردیم. خودِ چیزها دیگر این‌گونه‌اند. پس یک چیز چیست؟ یک هسته (Kern) که پیرامونش خوی‌های دگرگون‌شونده‌ی بسیاری جای گرفته‌اند، یا یک بَردار، که این خوی‌ها بر آن بار شده‌اند، چیزی که چیز دیگری را داراست، با خود دارد. هرگونه که آن را بچرخانیم و برگردانیم، سازه‌ی چیزها چنین خود را می‌نمایانند؛ و پیرامونشان جا و گاه به‌سانِ چارچوب‌شان هستند. همه‌ی این‌ها چنان روشن و خودپیداست که آدمی کمابیش شرم دارد چنین پیش‌پاافتادگی‌هایی را باز هم به میان آورد. همه چیز چنان بر کف دست است که نمی‌توان دریافت چرا ما این همه دردسر می‌سازیم و نخست باز هم از «این» سخن می‌گوییم و از بنیادهای فرابودشناختیِ پرسش‌برانگیز، از پایگان‌های راستی و همه‌ی این‌ها. ما گفتیم این نگریستن باید در گرداگرد آزمون هرروزه بگردد. پس چه چیزی از این نزدیک‌تر است که چیزها را آن‌گونه بگیریم که هستند؟ می‌توانستیم بازگفتِ چیزها را باز هم پی بگیریم و بگوییم: هنگامی که یک چیز خوی‌هایش را دگرگون می‌کند، این می‌تواند بر دیگری کارگر افتد. چیزها بر یکدیگر کارگرند و در برابر هم ایستادگی می‌کنند؛ از چنین پیوندهایی میان چیزها، آنگاه خوی‌های دیگری سرچشمه می‌گیرند که چیزها باز هم آن‌ها را «دارند».

این شناساندنِ چیزها و همبستگی‌شان با آن چیزی همخوانی دارد که ما «جهان‌نگریِ سرشتی» (natürliche Weltauffassung) می‌نامیم. «سرشتی» (Natürlich) - زیرا ما در این میان یکسره «سرشتی» می‌مانیم و از همه‌ی فرابودشناسیِ ژرف‌اندیش و همه‌ی نگره‌های بلندپروازانه و بی‌سود درباره‌ی شناخت چشم می‌پوشیم. ما «سرشتی» می‌مانیم و به خودِ چیزها نیز «سرشتِ» خودشان را وامی‌گذاریم.

حال اگر بخواهیم به خرددوستی نیز اجازه‌ی سخن دهیم و از او بپرسیم، آنگاه آشکار می‌شود که خرددوستی نیز از دیرباز چیزی جز این نگفته است. آنچه ما درباره‌ی چیز گفتیم - اینکه او بَردارِ خوی‌های بسیار است - این را پیشتر افلاطون و به‌ویژه ارسطو آشکارا گفته‌اند. بعدها شاید آن را با واژگان و دریافت‌های دیگری بازگفته باشند، اما در بنیاد، همواره همان را در نظر داشته‌اند، حتا آنگاه که «ایستارهای» خرددوستانه چنان دیگرگون بوده‌اند چون، برای نمونه، ایستارهای ارسطو و کانت. چنانکه کانت در «سنجش خرد ناب» به‌سانِ یک بنیاد می‌گوید:

> «همه‌ی پدیدارها [یعنی همه‌ی چیزها برای ما] دربردارنده‌ی **پایا** (**Beharrliche**). (**گوهر / Substanz**) به‌سانِ خودِ فراداشت، و **دگرگون‌شونده** (**Wandelbare**) به‌سانِ تنها شناسانده‌ی آن هستند، یعنی شیوه‌ای که فراداشت با آن هستی دارد.»

پس یک چیز چیست؟ پاسخ: یک چیز، بَردارِ پیشِ‌دستِ خوی‌های بسیارِ پیشِ‌دست و دگرگون‌شونده‌ی بر تنِ خویش است.

این پاسخ چنان «سرشتی» است که بر اندیشیدن دانشی نیز چیره است، و نه تنها بر اندیشیدنِ «نگرورانه»، بلکه بر همه‌ی سروکار داشتن با چیزها، بر شمارش و برآوردشان.

شناساننده‌ی باوه‌مندِ بازمانده از دیرینه‌ی **چیستیِ چیز** (Dingheit des Dinges) را می‌توانیم در این نام‌های شناخته‌شده و روان پاس داریم:

زیرنهاد / بَردار	**خوی‌ها / ویژگی‌ها**
۱. ὑποκείμενον	۱. συμβεβηκός
(*Unterlage* / زیرنهاد)	(*was immer schon mit dabei steht, sich auch mit eingestellt hat* / آنچه هماره پیشاپیش همراه ایستاده، خود را نیز همراه به میان آورده است)
۲. substantia	۲. accidens
۳. Träger (بَردار)	۳. Eigenschaften (خوی‌ها)
۴. Subjekt) (نهاد)	۴. Prädikat) (گزاره)

§ ۹. سازه‌ی باوه‌مندِ (Wesensbau)[29] راستی، چیز و گزاره
(Wesensbau der Wahrheit, des Dinges und des Satzes)

پرسش «یک چیز چیست؟» برای خرسندیِ همگان از دیرباز برآیش شده است، یعنی این پرسش به‌روشنی دیگر یک پرسش نیست.

افزون بر همه‌ی این‌ها، پاسخ به این پرسش، یعنی شناساننده‌ی چیز به‌سانِ بَردارِ پیش‌دستِ خوی‌های پیش‌دست، به شیوه‌ای پایه‌ریزی شده و در راستیِ خود هماره به شیوه‌ای پایه‌ریزی‌شدنی است که نمی‌توان از آن فراتر رفت. زیرا این پایه‌ریزی نیز «سرشتی» است و از این رو چنان رایج است که آدمی باید آن را تازه به‌ویژه برجسته سازد تا هنوز به آن بپردازد.

این پایه‌ریزی برای راستیِ شناساننده‌ی باوه‌مندِ رایجِ چیز در چه نهفته است؟ پاسخ: در چیزی نه کمتر از خودِ باوه‌ی راستی. راستی - این چه آرشی دارد؟ راست، آن چیزی است که استوار است. آن چیزی استوار است که با داده‌ها **همخوانی** (übereinstimmt) دارد. آنگاه همخوانی دارد که خود را بر پایه‌ی داده‌ها بسازد، یعنی خود را با آن **هم‌سنجی** (anmißt) کند که خودِ چیزها چگونه‌اند. راستی بدین‌سان هم‌سنجی با چیزهاست. به‌روشنی نه تنها راستی‌های تکین باید خود را با چیزهای تکین هم‌سنجی کنند، بلکه خودِ باوه‌ی راستی نیز باید چنین کند. اگر راستی، درستی و خود را بر پایه‌ی... ساختن باشد، آنگاه این باید به‌روشنی درباره‌ی شناساننده‌ی باوه‌مندِ راستی هرچه بیشتر استوار باشد: او باید خود را با باوه‌ی چیز (چیستیِ چیز) هم‌سنجی کند. از باوه‌ی راستی به‌سانِ هم‌سنجی، بایسته است که در سازه‌ی راستی، سازه‌ی چیزها بازتاب یابد.

اگر ما چنین در سازه‌ی باوه‌مندِ راستی، همان چارچوبی را بیابیم که در سازه‌ی باوه‌مندِ چیزهاست، آنگاه از خودِ باوه‌ی راستی، راستیِ آن شناساننده‌ی رایجِ سازه‌ی باوه‌مندِ چیز به کرسی نشانده شده است.

---

29. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Wesensbau**، «**سازه‌ی باوه**» است.

این واژه، یکی از واژگانِ کلیدی و ترکیبی در زبان خرددوستانه‌ی آلمانی است و از دو پاره ساخته شده:

Wesen (باوه): چنانکه پیشتر گفته شد، این واژه به باطن، سرشت و چیستیِ پویا و زنده‌ی یک چیز اشاره دارد؛ نه «ذات» یا «ماهیت» ایستا، بلکه آن شیوه‌ی بودن و پدیدار شدنی که چیزی را همان می‌سازد که هست.

Bau (سازه): این واژه از فعل bauen (ساختن، بنا کردن) می‌آید و به ساختار، چارچوب، بنا و شیوه‌ی درهم‌تنیدگیِ اجزای یک کل بازمی‌گردد. «**سازه**» در پارسی سره برگردانِ رسا و پالوده‌ی آن است.

آرشِ فلسفیِ «سازه‌ی باوه»: «سازه‌ی باوه» به معنای ساختارِ بیرونی یا آرایشِ پیشامدیِ (تصادفی) یک چیز نیست. این واژه به **چارچوب و معماریِ درونیِ خودِ باوه و چیستی** اشاره دارد. «سازه‌ی باوه» می‌پرسد که خودِ سرشتِ یک چیز چگونه «ساخته» شده و پاره‌های بنیادین آن چگونه در کنار هم نهاده شده‌اند تا آن چیستیِ یگانه را پدید آورند.

برای نمونه، در نوشته‌ی هایدگر، او از «**سازه‌ی باوَه**» سه چیز سخن می‌گوید:

سازه‌ی باوه‌ی چیز: (بَردار + خوی‌ها)

سازه‌ی باوه‌ی گزاره (جمله): (نهاد + گزاره)

سازه‌ی باوه‌ی راستی: (همخوانیِ گزاره با چیز)

او نشان می‌دهد که این سه «سازه» در اندیشه‌ی باختری، آینه‌وار یکدیگر را بازمی‌تابانند. پس «سازه‌ی باوه»، آن طرح و چارچوب بنیادینی است که چیستیِ یک پدیدار را از درون می‌سازد و برپا نگاه می‌دارد.(پانوشت مترجم)

راستی هم‌سنجی با چیزها، همخوانی با چیزهاست. اما آن چیزی که خود را هم‌سنجی می‌کند، از چه گونه‌ای است؟ آن همخوان چیست؟ آن چیست که ما درباره‌اش می‌گوییم راست است یا ناراست؟ همان‌سان «سرشتی» که راستی را به‌سانِ همخوانی با چیزها دریافتن است، به همان سان سرشتی نیز استوار کردنِ آنچه راست یا ناراست است، برمی‌آید. آن راستی‌ای را که می‌یابیم، برپا می‌کنیم، می‌پراکنیم و از آن پاسداری می‌کنیم، در واژگان به چنگ می‌آوریم. اما یک تک‌واژه - در، گچ، بزرگ، اما، و - نه راست است و نه ناراست. راست یا ناراست هماره تنها یک همبستِ واژگانی است: در بسته است؛ گچ سپید است. چنین همبستِ واژگانی‌ای را ما یک **گزاره‌ی** (Aussage) ساده می‌نامیم. او یا راست است یا ناراست. گزاره بدین‌سان جایگاه و نشستگاه راستی است. از این رو ما به سادگی نیز می‌گوییم: این و آن گزاره، یک راستی است. راستی‌ها و ناراستی‌ها - این‌ها گزاره‌ها هستند.

چنین راستی‌ای به‌سانِ یک **گفتار** (Aussage) چگونه ساخته شده است؟ یک گفتار چیست؟ نامِ «گفتار» **پرواژه** (mehrdeutig) است. ما چهار چم را از هم بازمی‌شناسیم که همه به هم درپیوندند و تازه در این یگانگی، گوییِ، طرحِ کاملِ بنیادینِ **سازه‌ی** (Baues) یک گفتار را به دست می دهند:

شیوه‌ی گفتن	**نامِ گفتار**
گفتن از... (Aussagen von...)	**گزاره** (Satz)
گفتن درباره‌ی... (Aussagen über...)	**آگاهی** (Auskunft)
گفتن برای... (Aussagen an...)	**پیام** (Mitteilung)
بازگفتنِ خویشتن... (Sich-Aussprechen...)	**بازگفت/نمود** (Ausdruck)

کسی که در دادگاه به‌سانِ گواه فراخوانده می‌شود، از **گفتار** (Aussage) سر باز می‌زند، یعنی نخست: او چیزی به بیرون نمی‌گوید، او آنچه را می‌داند برای خود نگاه می‌دارد. گزاره در اینجا به چمِ پیامِ (Mitteilung) به بیرون گفته‌شده، به‌سانِ وارونِ خاموشی، در نظر است. هنگامی که گفتاری داده می‌شود، آن بیشتر از تک‌واژگان بریده ساخته نشده است، او یک گزارش است. گواهی که به گفتار برآیش می‌کند، داستان می‌گوید. در این گزارش، درباره‌ی داده‌ها گزاره گفته می‌شود. این گزاره‌ها رویداد را، برای نمونه فرآیند و پیرامون یک کوشش برای دزدی را که درست نگریسته شده، بازمی‌نمایانند. گواه می‌گوید: خانه در تاریکی بود؛ پشت‌دری‌ها بسته بودند و مانند آن.

گزاره در چمِ فراخ‌ترِ پیام، خود از «گزاره‌ها» در چمِ تنگ‌تر، یعنی از **جمله‌ها** (Sätzen) ساخته شده است. گزاره در چم تنگ‌تر، آرش‌اش نه به بیرون گفتن، که آن گفتنی است که **آگاهی‌ای** (Auskunft) درباره‌ی خانه، چونیِ آن و همه‌ی نهاد چیزها می‌دهد. گزاره اکنون به این آرش است: در نگاه به نهاد و پیرامون، از سوی آن‌ها و از دید آن‌ها، چیزی درباره‌شان گفتن؛ گزاره، یعنی آگاهی درباره‌ی... این آگاهی چنان داده می‌شود که از آن چیزی که سخن درباره‌ی آن است، که آگاهی درباره‌ی آن می‌رود، گزاره‌هایی گفته می‌شود. گزاره در چم سوم به این آرش است که از آن چیزی که سخن درباره‌ی آن است، برای نمونه از خانه، آنی را گرفتن که به او می‌رسد، و این را به‌سانِ به-او-رسنده، به‌ویژه به او بازگفتن، به او گفتن. آنچه در این چم گفته می‌شود را ما **گزاره** (Prädikat) می‌نامیم. گزاره در چم سوم «گزاره‌ای» (prädikativ) است؛ او جمله است.

گزاره بدین‌سان سه‌گانه است: یک جمله، که آگاهی‌ای می‌دهد، و این آگاهی، که به‌ویژه در برابر دیگران به انجام رسیده، به پیام بدل می‌شود. پیام آنگاه همخوانی دارد که آگاهی درست باشد، یعنی آنگاه که جمله راست باشد. گزاره به‌سانِ جمله، به‌سانِ گفتنِ الف و ب از خانه، نشستگاه راستی است. در سازه‌ی جمله، یعنی یک راستیِ ساده، ما **نهاد** (Subjekt) و **گزاره** (Prädikat) و **همبست** (Copula) را از هم بازمی‌شناسیم - فراداشتِ جمله، گزاره‌ی جمله و واژه‌ی پیوند. راستی در این نهفته است که گزاره به نهاد برسد و به‌سانِ به-او-رسنده، در جمله نهاده و گفته شود. سازه و سازه‌های راستی، یعنی جمله‌ی راست (نهاد جمله و گزاره‌ی جمله)، درست با آن چیزی هم‌سنجی شده‌اند که راستی به‌سانِ خودش خود را بر پایه‌ی آن می‌سازد، با چیز به‌سانِ بَردار و خوی‌هایش.

چنین ما از باوه‌ی راستی، یعنی از سازه‌ی جمله‌ی راست، گواهی بی‌چون‌وچرا برای راستیِ آن شناساننده‌ای که به سازه‌ی چیز داده می‌شود، برمی‌گیریم.

اگر اکنون یک بار دیگر همه‌ی آنچه پاسخ به پرسش ما «یک چیز چیست؟» را برجسته می‌سازد، از نگاه بگذرانیم، آنگاه می‌توانیم سه‌گانه‌ای را برای آن به کرسی بنشانیم:

۱. شناساننده‌ی چیز به‌سانِ بَردارِ خوی‌ها، یکسره «سرشتی» از آزمون هرروزه برمی‌آید.

۲. این شناساننده‌ی چیستی، پیشاپیش از دیرباز در خرددوستی برنهاده شده است، به‌روشنی از آن رو که خودبه‌خود و یکسره «سرشتی» خود را پیش می‌نهد.

۳. دادمندیِ این شناساننده‌ی باوه‌ی چیز، سرانجام با خودِ باوه‌ی راستی گواهی و پایه‌ریزی شده است، که این باوه‌ی راستی نیز خودبه‌خود روشن است، یعنی «سرشتی» است.

پرسشی که به چنین شیوه‌ی سرشتی‌ای پاسخ داده شده و به همان سان سرشتی نیز همواره پایه‌ریزی‌شدنی است، به جد دیگر یک پرسش نیست. اگر کسی بخواهد این پرسش را هنوز سر پا نگاه دارد، این یا یک‌دندگی‌ای کورکورانه است یا گونه‌ای از شوریدگی که دست به آن می‌زند که در برابرِ «سرشتی» و آنچه بیرون از هر پرسشی ایستاده است، به پا خیزد. نیکوست که ما پرسشِ در خود پایان‌یافته‌ی «یک چیز چیست؟» را رها کنیم. پیش از آنکه این پرسشِ پایان‌یافته را آشکارا رها کنیم، باز هم یک پرسش میانی برمی‌نهیم.

§ ۱۰. دیرینه‌منديِ شناساننده‌ی چیز
(Geschichtlichkeit der Dingbestimmung)[30]

30. برابرِ درست و رسا برای عبارت آلمانی **Geschichtlichkeit der Dingbestimmung**، «**دیرینه‌منديِ شناساننده‌ی چیز**» است.

برای گشودن این دریافت بنیادین هایدگری، بایسته است که هر پاره از این عبارت را جداگانه بکاویم:

Dingbestimmung (**شناساننده‌ی چیز**):

این واژه به **شیوه‌ی شناساندن و مرزبندی کردنِ چیستیِ یک چیز** بازمی‌گردد. این پرسش را در خود دارد که: ما باوه‌ی (Wesen) یک چیز را چگونه برای خود روشن و استوار می‌کنیم؟

برای نمونه، آن دریافتِ روایتی که «چیز، بَردارِ خوی‌هاست»، یک «شناساننده‌ی چیز» است؛ یعنی شیوه‌ای ویژه برای مرزبندیِ چیستیِ چیز.

نشان داده شد: پاسخ به پرسش «یک چیز چیست؟» چنین است: یک چیز، بَردارِ خوی‌هاست، و راستیِ همخوان با آن، نشستگاهش در گزاره است، در جمله‌ای که همبستگی‌ای از نهاد و گزاره است. این پاسخ - چنین گفته شد - یکسره سرشتی (natürlich) است و پایه‌ریزی‌اش نیز همچنین. ما اکنون تنها این را می‌پرسیم: اینجا «سرشتی» چه آرشی دارد؟

ما «سرشتی» آن چیزی را می‌نامیم که بی‌درنگ در گرداگردِ دریافت‌پذیریِ هرروزه، «خودبه‌خود» دریافته می‌شود. برای یک مهندس ایتالیایی، برای نمونه، سازه‌ی درونیِ یک هواپیمای بمب‌افکن بزرگ، خودبه‌خود دریافته می‌شود. اما برای یک حبشی از پس‌افتاده‌ترین روستای کوهستانی، چنین چیزی به‌هیچ‌روی «سرشتی» نیست؛ خودبه‌خود دریافته نمی‌شود، یعنی نه از آن چیزی که برای این انسان و تبارش بی‌هیچ کار دیگری، از سنجش با آنچه پیشاپیش هرروزه آشناست، روشن گردد. برای روزگار روشنگری، «سرشتی» آن چیزی بود که بر پایه‌ی بنیادهایی شناسا از خردِ بر خود ایستاده، به کرسی‌نشستنی و دریافتنی است و از این رو به هر انسانی در خود و به انسانیت همگانی درپیوند است. برای سده‌های میانه، هر چیزی سرشتی بود که باوه‌ی (Wesen) خویش، natura‌ی خویش را، از خدا داشت، اما آنگاه به نیروی این خاستگاه، بی‌هیچ دست‌اندازیِ دیگری از سوی خدا، می‌توانست خود را بسازد و به شیوه‌ای ویژه پاس دارد. آنچه برای انسان سده‌ی هژدهم سرشتی بود، یعنی خردبنیاد بودنِ یک خردِ همگانیِ از هر پیوند دیگری رها، برای انسان سده‌های میانه بسیار ناسرشتی به چشم می‌آمد. اما وارونه‌ی آن نیز، چنانکه از انقلاب فرانسه می‌دانیم، روی داده است. از همه‌ی این‌ها چنین برمی‌آید: آنچه «سرشتی» است، به‌هیچ‌روی «سرشتی» نیست، یعنی در اینجا: برای هر انسانِ دلخواه و در هر زمان هستنده، خودپیدا نیست. «سرشتی» هماره **دیرینه‌ای** (**geschichtlich**) است.

چنین در پشت سر ما گمانی (Verdacht) سر برمی‌آورد: چه می‌شود اگر این شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز، که چنین سرشتی به چشم ما می‌آید، به‌هیچ‌روی خودپیدا و «سرشتی» نباشد؟ آنگاه باید زمانی بوده باشد که در آن، باوه‌ی چیز هنوز به این شیوه شناسانده نشده بود. در پی آن، باید باز هم زمانی بوده باشد که در آن، این شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز تازه ساخته و پرداخته می‌شد. برنهادنِ این شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز، روزی روزگاری از آسمان فرو نیفتاده است، بلکه خود بر پیش‌نهاده‌هایی یکسره شناسا پایه‌ریزی شده است.

در راستی چنین است. ما می‌توانیم شدنِ این شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز را نزد افلاطون و ارسطو هنوز در خطوط بنیادینش پی بگیریم. نه تنها این: در همان زمان و در همان پیوند با یافتنِ چیز، تازه گزاره نیز به‌سانِ خودش یافته می‌شود، و همچنین این نیز، که راستی به‌سانِ هم‌سنجی با چیز، نشستگاهش در گزاره است. این

Geschichtlichkeit (**دیرینه‌مندی**):
این واژه، دریافتِ ویژه‌ی هایدگر از «تاریخ» را در خود دارد. از دید او، «دیرینه» (Geschichte) تنها گزارشی از رویدادهای گذشته و سپری‌شده نیست.

«**دیرینه‌مندی**» به این آرش است که شیوه‌ی بودن و اندیشیدنِ ما در اکنون، ریشه در **رویدادی** (**Geschehen**) بنیادین در گذشته دارد که هنوز پایان نیافته و به گونه‌ای پنهان، بر دریافت امروز ما از جهان فرمان می‌راند. دیرینه‌مندی، شیوه‌ی باشندگیِ آن گذشته‌ی ناگذشته در اکنونِ ماست.

آرشِ درهم‌تنیده‌ی عبارت:

«**دیرینه‌منديِ شناساننده‌ی چیز**» به این بینشِ بنیادین هایدگر اشاره دارد که آن شیوه‌ای که ما امروز «چیز» را با آن می‌شناسانیم و درمی‌یابیم (برای نمونه، به‌سانِ فراداشتی علمی یا بَردارِ خوی‌ها)، یک راستیِ ازلی و خودپیدا نیست.

بلکه، این دریافت، خود، **رویدادی دیرینه‌ای** است؛ یعنی در برهه‌ای از دیرینه (نزد اندیشه‌ورزان یونانی و سپس دکارت و نیوتن) به شیوه‌ای ویژه «برآیش» شده و از آن پس، به‌سانِ یک «روایت دیرینه»، بر اندیشه‌ی ما چیره گشته است؛ چنانکه ما امروز آن را نه یک برتافتِ شدنی، که خودِ «سرشتِ» چیزها می‌پنداریم.

پس، پرسش از «دیرینه‌منديِ شناساننده‌ی چیز»، کوششی است برای بازگشت به آن آغازگاه، و برای گشودنِ این پرسش که آن دریافتِ امروزین ما از «چیز»، چگونه و بر پایه‌ی کدام برآیشِ دیرینه‌ای پدید آمده است.(پانوشت مترجم)

شناسانندەی به اصطلاح «سرشتیِ» باوەی راستی، که ما از آن گواهی برای درستیِ شناسانندەی باوەمندِ چیز برمی‌گرفتیم، این دریافتِ سرشتی از راستی نیز بی‌درنگ «سرشتی» نیست.

از این رو، آن «جهان‌نگریِ سرشتی» که ما پیوسته به آن پشت‌گرم بودیم، خودپیدا نیست. او پرسش‌برانگیز می‌ماند. این «سرشتی»ی بسیار به کار رفته، در چمی برگزیده، چیزی دیرینه‌ای است. چنین شاید باشد که ما در جهان‌نگریِ سرشتیِ خویش، دستخوشِ چیرگیِ برتافتی چندین‌سده‌ای از چیستیِ چیز باشیم، حال آنکه در این میان، چیزها در بنیاد یکسره دیگرگونه با ما روبرو می‌شوند. پرسش میانیِ ما، که «سرشتی» چه آرشی دارد، پس از این پاسخ، ما را از این باز خواهد داشت که پرسش «یک چیز چیست؟» را بی‌درنگ پایان‌یافته بپنداریم. پرسش اکنون چنین می‌نماید که تازه می‌خواهد خود را باریک‌تر بشناساند. خودِ پرسش، به پرسشی دیرینه‌ای بدل شده است. آنگاه که ما، در ظاهر بی‌هیچ باری و بی‌هیچ پیش‌انگاره‌ای، به سوی چیزها می‌رویم و می‌گوییم آن‌ها بَردارِ خوی‌ها هستند، این ما نیستیم که می‌بینیم و سخن می‌گوییم، بلکه روایتی دیرینه و کهن است که سخن می‌گوید. اما چرا ما نمی‌خواهیم این دیرینه را به حال خود رها کنیم؟ او ما را نمی‌آزارد. ما با آن دریافت از چیز به آسودگی کنار می‌آییم. و بگذارید بپذیریم که ما دیرینه‌ی یافتن و برتافتنِ چیستیِ چیز را به آگاهی درآوریم، باز هم از این رو چیزی در چیزها دگرگون نمی‌شود. تراموای برقی از این رو دیگرگونه از پیش به راه نمی‌افتد؛ گچ، گچ است، گل سرخ، گل سرخ است و گربه، گربه است.

مـا بی‌درنـگ در نشسـت نخسـت پافشـاری کـردیم: خرددوسـتی آن اندیشـیدنی اسـت کـه بـا آن **بی‌میـانجی** (unmittelbar) نمی‌توان کاری کرد. اما شاید **با میانجی** (mittelbar)، یعنی در بایسته‌هایی شناسا و بر راههایی که دیگر بی‌درنگ نمی‌توان بر آن‌ها دید که به دست خرددوستی هموار شده‌اند و تنها از سوی او می‌توانند هموار شوند؟

در بایسته‌هایِ شناسا: اگر ما، برای نمونه، خود را به کوشش برای اندیشیدن به نهادِ درونیِ دانش‌های سرشتیِ امروزین، چه از بی‌جان و چه از جاندار، واداریم، اگر ما به همان سان پیوند فن‌آوریِ ماشینی با **Dasein** خویش را بیندیشیم، آنگاه روشن می‌شود: در اینجا، دانستن و پرسیدن به مرزهایی رسیده‌اند که نشان می‌دهند در راستی پیوندی بنیادین با چیزها نیست، و چنین پیوندی تنها با پیشرفتِ یافتن‌ها و پیروزی‌های فن‌آورانه وانمود می‌شود. ما درمی‌یابیم کـه آنچـه جانورشناسی و گیاه‌شناسی دربـاره‌ی جـانور و گیاه می‌پژوهند و چگونه می‌پژوهند، شـاید درست باشد. اما آیا آن‌ها هنوز جانور و گیاه هستند؟ آیا آن‌ها پیشاپیش ماشین‌هایی آماده‌سازی‌شده نیستند که آدمی درباره‌شان در پایان تنها می‌پذیرد که «از ما باهوش‌ترند»؟

مـا البتـه می‌تـوانیم خـود را از کوشـش بـرای اندیشـیدن بـه این راه‌هـا برهـانیم. می‌تـوانیم همچنـان بـه آنچـه «سرشـتی» می‌یـابیم پایبنـد بمـانیم، یعـنی بـه آنی کـه آدمی دربـاره‌اش دیگـر چیـزی نمی‌اندیشـد. می‌تـوانیم این بی-اندیشگی را به‌سانِ سنجه‌ی چیزها بپذیریم. آنگاه تراموای برقی درست همان‌گونه به راه خود ادامه می‌دهد. زیرا برآیش‌هایی که روی می‌دهند یا نمی‌دهند، نزد تراموای برقی و موتورسیکلت بازی نمی‌شوند، بلکه جایی دیگر - یعـنی در پهنه‌ی آزادیِ دیرینه‌ای، یعـنی آنجـا کـه یـک Dasein دیرینه‌ای دربـاره‌ی بنیاد خـویش بـرآیش می‌کنـد و چگونـه بـرآیش می‌کنـد، کـه کـدام پایگان از آزادیِ دانسـتن را بـرای خـود برمی‌گزینـد و چـه چیـزی را به‌سـانِ آزادی برمی‌نهد.

این برآیش‌ها در زمان‌های گوناگون و نزد مردمانِ گوناگون، دیگرگون‌اند. نمی‌توان آن‌ها را به زور به کرسی نشاند. با پایگانِ آزادانه برگزیده‌ی هر-باری-بودنِ آزادیِ دانستن، یعنی با آشتی‌ناپذیریِ پرسیدن، یک مردم هماره خود پایه‌ی Dasein خویش را می‌نهد. یونانیان در توانِ پرسیدن، همه‌ی بلندپایگیِ Dasein خویش را می‌دیدند؛ توانِ پرسیدنشان برایشان سنجه‌ای بود برای مرزبندی با آنان که نه می‌توانستند و نه می‌خواستند بپرسند. اینان را آنان **بربرها** (Barbaren) می‌نامیدند.

ما می‌توانیم پرسش از دانستنمان درباره‌ی چیزها را به حال خود رها کنیم و بینگاریم که روزی خودبه‌خود سامان می‌یابد. می‌توانیم دستاوردهای دانش‌های سرشتی و فن‌آوریِ امروزین را شگفت‌زده بنگریم و نیازی نیست بدانیم چگونه به اینجا رسیده است - که برای نمونه، دانش نوین تنها در یک رویارویی با دانش باستان، با دریافت‌ها و بنیادهایش، رویارویی‌ای که از دل شورمندیِ نخستینِ پرسیدن به انجام رسیده، شدنی گشته است. ما نیازی نیست از این چیزی بدانیم و می‌توانیم بینگاریم چنان مردمان شکوهمندی هستیم که خداوند باید آن را در خواب به ما بدهد.

اما ما می‌توانیم به ناگزیریِ پرسیدنی نیز باور داشته باشیم که باید از هر آنچه تاکنون بوده، در گستره، ژرفا و استواری فراتر رود، زیرا ما تنها این‌گونه بر آن چیزی چیره می‌شویم که وگرنه با خودپیدایی‌اش از فراز ما می‌گذرد.

برآیش‌ها با زبانزدها به دست نمی‌آیند، بلکه تنها با کار. ما به سودِ پرسیدن برآیش می‌کنیم، به سودِ پرسیدنی بسیار پردردسر و بسیار دیریاز، که برای دهه‌ها تنها یک پرسش می‌ماند. در این میان، دیگران می‌توانند راستی‌هایشان را آسوده به مردمان بفروشند.

نیچه در گام‌زدن‌های تنهایانه‌اش روزی این گزاره را نگاشته است:

> «خود-درنگیِ سهمگین: نه به‌سانِ یک فرد، که به‌سانِ انسانیت، خودآگاه شدن. درنگ کنیم، بازاندیشی کنیم: راه‌های کوچک و بزرگ را بپیماییم!»

ما در اینجا تنها راهی کوچک را می‌پیماییم، راه کوچکِ پرسش کوچکِ «یک چیز چیست؟». چنین برآمد: شناسانندە‌های در ظاهر خودپیدا، «سرشتی» نیستند. پاسخ‌هایی که ما می‌دهیم، پیشاپیش در روزگاران کهن داده شده‌اند. هنگامی که ما در ظاهر سرشتی و بی پیش‌انگاره از چیز می‌پرسیم، آنگاه پیشاپیش در خودِ پرسش، پیش‌انگاره‌ای درباره‌ی چیستیِ چیز سخن می‌گوید. پیشاپیش در شیوه‌ی پرسش، دیرینه سخن می‌گوید. ما از این رو گفتیم که این پرسش، پرسشی دیرینه‌ای است. در این سخن، دستوری شناسا برای پیش‌رفتِ ما نهفته است، اگر بخواهیم پرسش را با دریافتی بسنده بپرسیم.

چه باید بکنیم، اگر پرسش دیرینه‌ای باشد؟ اینجا «دیرینه‌ای» چه آرشی دارد؟ نخست ما تنها استوار کردیم: پاسخ رایج به پرسش از چیز، از زمانی دور و گذشته سرچشمه می‌گیرد. می‌توانستیم استوار کنیم که از آن زمان، پرداختن به این پرسش، دگرگونی‌های بسیار، هرچند نه بنیادبرافکن، را از سر گذرانده است، که نگره‌های گوناگونی درباره‌ی چیز و درباره‌ی گزاره و درباره‌ی راستیِ در پیوند با چیز، در گذر سده‌ها پدید آمده‌اند. با این کار می‌توان نشان داد که پرسش و پاسخ، به گفته‌ی آنان، دیرینه‌ی خود را، یعنی پیشینه‌ای را، دارند. اما ما درست این را در نظر نداریم، هنگامی که می‌گوییم پرسش «یک چیز چیست؟» دیرینه‌ای است. زیرا آن گزارش از گذشته، گویی از پیش-پایگان‌های پرسش از چیز، از چیزی سخن می‌گوید که آرام گرفته است؛ این شیوه‌ی گزارش دیرینه‌ای، بازایستاندنِ آشکارِ دیرینه است - حال آنکه دیرینه خود یک **رویداد** (Geschehen) است.

ما دیرینه‌ای می‌پرسیم، آنگاه که بپرسیم **چه چیزی هنوز روی می‌دهد**، حتا اگر در ظاهر گذشته باشد. ما می‌پرسیم چه چیزی هنوز روی می‌دهد و آیا ما درخورِ این رویداد می‌مانیم، تا او بتواند تازه خود را بگشاید.

ما از این رو از دیدگاه‌ها و باورها و گزاره‌های پیشین درباره‌ی چیز نمی‌پرسیم تا آن‌ها را پشت هم بچینیم، مانند نیزه‌های سده‌های گوناگون در یک جنگ‌افزارخانه. ما به‌کل از دستور و از شناسانه‌ی باوه‌ی چیز نمی‌پرسیم. این دستورها تنها ته‌نشست و چکیده‌ی ایستارهای بنیادینی هستند که Dasein دیرینه‌ای در میانه‌ی هستنده در کل، در برابر آن گرفته و در خود پذیرفته است. اما ما از این ایستارهای بنیادین می‌پرسیم، از رویدادِ درون آن‌ها و از جنبش‌های بنیادینِ روی‌دهنده‌ی Dasein، جنبش‌هایی که در ظاهر دیگر جنبشی نیستند، زیرا گذشته‌اند. اما، اگر جنبشی استوارکردنی نباشد، نیازی نیست از این رو از میان رفته باشد؛ او می‌تواند در نهادِ **آرامش** (**Ruhe**) نیز باشد.

آنچه برای ما چونان **گذشته** (**vergangenes**)، یعنی یکسره دیگر-نا-بودنی، پیش می‌آید، می‌تواند آرامش باشد. و این آرامش می‌تواند انبوهی از هستی و بودش را در خود داشته باشد که در پایان، از بودشِ بودنی در چِمِ اکنونی، به شیوه‌ای باوه‌مند فراتر می‌رود.
این آرامشِ رویداد، نبودِ دیرینه نیست، بلکه یک شیوه‌ی بنیادینِ **باشندگی** (**Anwesenheit**) آن است. آنچه ما به طور میانگین به‌سانِ گذشته می‌شناسیم و نخست پیش می‌آوریم، بیشتر تنها «اکنونیِ» پیشین است، آن چیزی که آن زمان شگفتی برمی‌انگیخت یا حتا آن هیاهویی را به پا می‌کرد که همراه به دیرینه درپیوند است، اما خودِ دیرینه‌ی راستین نیست. آنچه تنها گذشته است، **آنچه بوده است** (**das Gewesene**) را به پایان نمی‌رساند. **آنچه بوده است، هنوز می‌باوَد** (**west noch**)، و شیوه‌ی بودنِ او، آرامشی ویژه‌ی رویداد است، که شیوه‌اش خود دوباره از آنچه روی می‌دهد، شناسانده می‌شود. آرامش تنها جنبشی در خود نگاه داشته شده است، بسا رازآمیزتر از خودِ آن.

§ ۱۱. راستی - گزاره (گفتار) – چیز
(Wahrheit- Satz Ding)

آرامشِ رویدادِ برخاسته از زمان پیشین می‌تواند چهره‌ها و بنیادهای گوناگونی داشته باشد. بنگریم که در این باره، کارِ پرسش ما چگونه است. شنیدیم: در روزگاران افلاطون و ارسطو، شناسانند‌ه‌ی چیز به‌سانِ بَردارِ خوی‌ها پدیدار شد. در همان زمان، به یافتنِ باوه‌ی گزاره (جمله) نیز رسیدند. همچنین همزمان با آن، شناساندنِ راستی به‌سانِ هم‌سنجیِ دریافت با چیزها پدید آمد، همان راستی‌ای که در گزاره جایگاه دارد. همه‌ی این‌ها را می‌توان به شیوه‌ای گسترده و بی‌چون‌وچرا از گفتگوها و نوشتارهای افلاطون و ارسطو بازنمایاند. ما همچنین می‌توانیم نشان دهیم که چگونه این آموزه‌ها درباره‌ی چیز، درباره‌ی گزاره و درباره‌ی راستی، در فلسفه‌ی رواق دگرگون شده‌اند، و افزون بر آن، چگونه در حکمت مدرسه‌ی سده‌های میانه دوباره جدایی‌هایی پدیدار می‌شوند و در روزگار نوین، دیگرگونه‌هایی، و در ایدئالیسم آلمانی باز هم دیگرگونه‌هایی. ما بدین‌سان درباره‌ی این پرسش «دیرینه‌ای» را داستان می‌گفتیم، اما به‌هیچ‌روی دیرینه‌ای نمی‌پرسیدیم، یعنی ما در این میان

پرسش «یک چیز چیست؟» را یکسره در آرامش رها می‌کردیم؛ جنبش تنها در این می‌بود که ما با یاریِ گزارشی از نگره‌ها، این‌ها را در برابر هم می‌نهادیم. با این همه، ما پرسش «یک چیز چیست؟» را از آرامش به در می‌آوریم، آنگاه که شناساننده‌های افلاطونی-ارسطوییِ درباره‌ی چیز، گزاره و راستی را در شدنی‌بودن‌هایی شناسا جای دهیم و این‌ها را به پیشگاه برآیش بکشانیم. ما می‌پرسیم: آیا شناساننده‌ی باوه‌ی چیز و شناساننده‌ی باوه‌ی گزاره و شناساننده‌ی باوه‌ی راستی تنها از روی **پیشامد** (Zufall) همزمان روی می‌دهند، یا همه در خود و حتا به گونه‌ای **بایسته** (notwendig) به هم درپیوندند؟ اگر چنین باشد، این شناساننده‌ها چگونه به هم درپیوندند؟ به این پرسش ما به‌روشنی پیشاپیش پاسخی داده‌ایم، دست‌کم آنگاه که به آنچه برای پایه‌ریزیِ درستیِ شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز آورده شد، پشت‌گرم بودیم. در آن میان آشکار شد: شناساننده‌ی سازه‌ی باوه‌مندِ راستی - بر بنیادِ باوه‌ی راستی به‌سانِ درستی - باید خود را بر پایه‌ی سازه‌ی باوه‌مندِ چیزها بسازد. با این سخن، پیوندی شناسا میان باوه‌ی چیز و باوه‌ی گزاره و راستی استوار شده است. این خود را در بیرون نیز، در ساماندهیِ شناساننده‌ی چیز و گزاره، می‌نمایاند، آنجا که پیوند نهاد-گزاره در جایگاه چهارم می‌ایستد. (بنگرید به برگ پیشین). ما البته نباید فراموش کنیم که ما اشاره به این پیوندِ این‌گونه دیده‌شده را به‌سانِ انگاشتِ آن دریافتِ رایج و «سرشتی» از پرسش، به میان آوردیم. اما این انگاشتِ «سرشتی» به‌هیچ‌روی سرشتی نیست. این اکنون به این آرش است: استواریِ پنداریِ آن، در رشته‌ای از پرسش‌ها وامی‌رود. و آن‌ها چنین‌اند: آیا سازه‌ی باوه‌مندِ راستی و گزاره، با سازه‌ی چیزها هم‌سنجی شد؟ یا وارونه است، آیا سازه‌ی باوه‌مندِ چیز به‌سانِ بَردارِ خوی‌ها، بر پایه‌ی سازه‌ی گزاره به‌سانِ یگانگیِ «نهاد» و «گزاره» برتافته شد؟ آیا انسان سازه‌ی گزاره را از روی سازه‌ی چیز خوانده است، یا سازه‌ی گزاره را به درون چیزها افکنده است؟

اگر این دومی روی داده باشد، آنگاه بی‌درنگ این پرسش دیگر پدید می‌آید: چگونه گزاره، گفتار، به اینجا می‌رسد که سنجه و سرمشقی برای آن باشد که چیزها در چیستی‌شان چگونه باید شناسانده شوند؟ از آنجا که گزاره، گفتار، نهادن و گفتن، کنش‌های انسان هستند، چنین برمی‌آمد که نه انسان خود را بر پایه‌ی چیزها می‌سازد، بلکه چیزها بر پایه‌ی انسان و بر پایه‌ی نهادِ انسانی، که آدمی به طور رایج «من» را از آن درمی‌یابد. چنین برتافتی از پیوندِ خاستگاه میان شناساننده‌ی چیز و شناساننده‌ی گزاره، ناشدنی می‌نماید، دست‌کم نزد یونانیان. زیرا ایستارِ «من» چیزی نوین و از این رو نا-یونانی است. نزد یونانیان، **پولیس** (Polis) سنجه را می‌داد. همه‌ی جهان امروز از پولیس یونانی سخن می‌گویند. خب - نزد یونانیان، آن مردمِ اندیشه‌ورز، کسی این گفته را ساخته است:

πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

«سنجه‌ی همه‌ی چیزها انسان است، از هستندگان، که هستند، و از ناهستندگان، که نیستند.»

مردی که این گفته را بر زبان آورد، پروتاگوراس، گفته می‌شود نوشته‌ای با نام ساده‌ی Ἡ Ἀλήθεια، راستی، نوشته بوده است. بر زبان آوردنِ این گزاره، از دیدگاه زمانی، چندان از روزگار افلاطون دور نیست. شاید در این که سازه‌ی چیز خود را بر پایه‌ی سازه‌ی گزاره بسازد و نه وارونه، هیچ «نهادگرایی‌ای» (Subjektivismus) نهفته نباشد؛ نهادی در این میان، تنها انگاشت‌های پسین درباره‌ی اندیشیدن یونانیان است. اگر در راستی، گزاره و آن راستی‌ای که در گزاره نشسته و به‌سانِ درستی دریافته شده است، سنجه‌ای برای شناساننده‌ی چیز باشند، اگر بدین‌سان کار دیگرگونه و وارونه‌ی آن چیزی باشد که انگاشت سرشتی می‌پندارد، آنگاه این پرسش

دیگر سر برمی‌آورد: بنیاد و پشتوانه‌ی اینکه اکنون باوه‌ی گزاره نیز به راستی دریافته شده است، کجاست؟ آنچه به‌کل راستی است، از کجا شناسانده می‌شود؟

چنین می‌بینیم: آنچه هنگام شناساننده‌ی باوه‌ی چیز روی داده است، به‌هیچ‌روی گذشته و پایان‌یافته نیست، بلکه دست‌بالا درجا زده است، و از این رو باید از نو به راه انداخته شود و بدین‌سان امروز هنوز پرسش‌برانگیز است. اگر ما نخواهیم به سادگی انگاشت‌ها را بازگو کنیم، بلکه بخواهیم دریابیم که خود چه می‌گوییم و به طور رایج چه در سر داریم، آنگاه بی‌درنگ به گردابی (Wirbel) از پرسش‌ها درمی‌افتیم.

نخست، پرسش درباره‌ی چیز اکنون چنین است: آیا باوه‌ی گزاره و راستی از باوه‌ی چیز شناسانده می‌شود، یا باوه‌ی چیز از باوه‌ی گزاره؟ پرسش بر سر یک «**یا-این-یا-آن**» (**Entweder-Oder**) نهاده شده است. باری - و این تازه پرسش برآیش‌گر خواهد بود - آیا این «یا-این-یا-آن» خود بسنده است؟ آیا باوه‌ی چیز و باوه‌ی گزاره تنها از آن رو آینه‌وار ساخته شده‌اند که هر دو با هم از همان ریشه‌ی همگانی، اما ژرف‌تر، شناسانده می‌شوند؟ اما این بنیاد همگانی برای باوه‌ی چیز و گزاره و برای خاستگاهشان چیست و کجاست؟ **آن نا-پایه‌ور** (**Das Unbedingte**)؟ ما در آغاز گفتیم: آنچه باوه‌ی چیز را در چیستی‌اش پایه‌ریزی می‌کند، خود دیگر نمی‌تواند چیز و پایه‌ور باشد، او باید یک نا-پایه‌ور باشد. اما باوه‌ی نا-پایه‌ور نیز خود، از راه آنچه به‌سانِ چیز و پایه‌وری (Be-dingung) نهاده می‌شود، شناسانده می‌شود. اگر چیز به‌سانِ ens creatum، به‌سانِ هستننده‌ی آفریده‌شده به دست خدا، شمرده شود، آنگاه نا-پایه‌ور، آن خدای در چمِ پیمان کهن است. اگر چیز به‌سانِ آنی شمرده شود که به‌سانِ فراداشت در برابر «من» می‌ایستد، یعنی به‌سانِ نا-من، آنگاه نا-پایه‌ور، آن «من»، آن منِ بی‌کرانِ ایدئالیسم آلمانی است. اینکه آیا نا-پایه‌ور را فراسوی چیزها یا در پسِ آن‌ها یا در درونشان بجوییم، به این بسته است که آدمی از پایه‌وری و پایه‌ور بودن چه درمی‌یابد.

تازه با این پرسش است که ما به سوی بنیادِ شدنی برای شناساننده‌ی چیز و گزاره و راستی‌اش راه می‌گشاییم. با این کار اما، پرسش آغازین از چیز، در ایستارهای آغازینش به لرزه درآمده است. آن رویدادِ شناساننده‌ی پیشتر سنجه‌سازِ چیز، که دیرزمانی گذشته می‌نمود، اما در حقیقت تنها درجا زده بود و از آن پس آرام گرفته بود، از آرامش به در آورده می‌شود. پرسش از چیز، از آغازگاه خویش، دوباره به جنبش درمی‌آید.

با این اشاره به پرسش‌برانگیزیِ درونیِ پرسش از چیز، اکنون تنها باید روشن می‌شد که ما به چه چمی این پرسش را به‌سانِ پرسشی دیرینه‌ای برمی‌گیریم. **دیرینه‌ای پرسیدن** به این آرش است: **آن رویدادی را که در پرسش آرام گرفته و به بند کشیده شده است، آزاد کردن و به جنبش درآوردن**.

البته چنین پیش‌رفتی به آسانی دستخوش برداشتی نادرست می‌شود. می‌توان پنداشت که کار بر سر آن است که برای شناساننده‌ی آغازینِ چیز، خطاها یا حتا تنها ناکارآمدی و ناکاملی را برشماریم. این، بازی‌ای بچگانه از آن برتریِ تهی و خودپسندانه‌ای می‌ماند که همه‌ی پس‌آیندگان، تنها از آن رو که دیرتر می‌آیند، هماره می‌توانند در برابر پیشینیان برای خود بپندارند. تا آنجا که در پرسش‌های ما به‌کل پای سنجشگری در میان باشد، این سنجشگری نه رو به آن آغاز، که تنها رو به خودِ ماست، تا آنجا که ما این آغاز را دیگر نه به‌سانِ یک آغاز، که چون چیزی «سرشتی»، یعنی در کژتابی‌ای بی‌تفاوت، با خود می‌کشیم.

دریافت از پرسش «یک چیز چیست؟» به‌سانِ پرسشی دیرینه‌ای، همان اندازه از این آهنگ دور است که تنها درباره‌ی انگاشت‌های پیشتر پدیدآمده از چیز، گزارشی دیرینه‌ای بدهد، که از آن آز که این انگاشت‌ها را بسنجد و با برهم‌نهادنِ آنچه هر بار درست بوده از انگاشت‌های تاکنون، انگاشتی نو را برشمارد و پیش نهد. بلکه بایسته است، آن رویداد آغازینِ درونیِ این پرسش را بر پایه‌ی ساده‌ترین جنبش‌هایش، که اما در آرامشی

سنگواره شده‌اند، به راه انداختن، رویدادی که جایی در دوردستِ خاکستریِ زمان‌ها از ما دور نیست، بلکه در هر گزاره و در هر انگاشت هرروزه‌ای، در هر روی‌آوردنی به چیزها، آنجا هست.

§ ۱۲. دیرینه‌مندی و برآیش
(Geschichtlichkeit und Entscheidung)

آنچه درباره‌ی خویِ دیرینه‌ایِ پرسش «یک چیز چیست؟» گفته شد، برای هر پرسش خرددوستانه‌ای که ما امروز و در آینده برنهیم نیز استوار است، البته با این پیش‌نهاده که خرددوستی پرسشگری‌ای باشد که خود را به پرسش می‌کشد و از این رو هماره و همه‌جا در دایره‌ای می‌گردد.

ما در آغاز دیدیم که چگونه چیز، نخست خود را به‌سانِ یک تکین و یک «این» برای ما شناساند. ارسطو آن را τὸ δέ τι، «آن اینِ آنجا» می‌نامد. اما شناساننده‌ی تکینگی، در جانمایه‌اش به این نیز وابسته است که همگانی‌بودنِ همگانی چگونه دریافته می‌شود، همان همگانی‌ای که تکین، نمونه و نماری از آن است. در این باره نیز نزد افلاطون و ارسطو برآیش‌هایی شناسا روی داده است که منطق و دستور زبانِ امروزینِ ما هنوز در پهنه‌ی کاراییِ (Wirkungsbereich) آن‌ها ایستاده است. ما همچنین دیدیم که برای مرزبندیِ باریک‌ترِ «این»، هر بار از پیوند با جا و گاه یاری گرفته می‌شود. درباره‌ی شناساننده‌ی باوه‌مندِ جا و گاه نیز، ارسطو و افلاطون راه‌هایی را پیش کشیده‌اند که ما امروز هنوز بر آن‌ها گام می‌زنیم.

اما در راستی، Dasein دیرینه‌ایِ ما پیشاپیش بر راه دگرگونی‌ای (Wandlung) است که اگر در خود خفه شود (ersticken)، این سرنوشت را تنها از آن رو می‌آزماید که به بنیادهای خود-نهاده‌ی خویش بازنمی‌گردد تا از آن‌ها خود را از نو پایه‌ریزی کند.

از همه‌ی آنچه گفته شد، به آسانی می‌توان دریافت که کار ما چه باید باشد، اگر بخواهیم پرسش «یک چیز چیست؟» را به‌سانِ پرسشی دیرینه‌ای به راه اندازیم.

بایسته بود که نخست، آغازِ شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز و گزاره نزد یونانیان را به جنبش درآوریم، نه برای آنکه آگاهی یابیم در گذشته چگونه بوده است، بلکه برای آنکه به پیشگاه برآیش بکشانیم که امروز در باوه هنوز چگونه است. باری، ما باید در این گفتار از به انجام رساندن این کار بنیادین چشم بپوشیم، و این به دو شوند. یکی از آن‌ها در ظاهر بیشتر بیرونی است. کارِ یادشده با این به انجام نمی‌رسید که ما چند گواه از اینجا و آنجا گرد آوریم که افلاطون و ارسطو درباره‌ی چیز و گزاره چه می‌گویند. بلکه باید همه‌چیزِ Dasein یونانی، خدایانش، هنرش، دولتش، دانشش، به بازی درمی‌آمد تا بیازماییم که یافتنِ چیزی همچون چیز، چه آرشی دارد. برای این راه، در چارچوب این گفتار، همه‌ی پیش‌نهاده‌ها نیست. اما حتا اگر این‌ها نیز بود، ما نمی‌توانستیم اکنون راه به سوی آن آغاز را، آن هم با نگاه به کارِ پیش رو، بپیماییم. پیشتر اشاره شد: یک شناسانه‌ی تنها از چیز، سخن چندانی نمی‌گوید، نه آنگاه که ما چنین چیزی را در گذشته بجوییم، و نه آنگاه که خود این آز را داشته باشیم که شناسانه‌ای به اصطلاح «نوین» را به هم ببافیم (zusammenzimmern). پاسخ به پرسش

«یک چیز چیست؟» خوی‌ای دیگر دارد. او یک گزاره نیست، بلکه یک **ایستار بنیادینِ دگرگون‌شده** (**gewandelte Grundstellung**) است یا - حتا بهتر و با پروای بیشتر - آغازِ دگرگونیِ ایستارِ تاکنونی در برابر چیزها، دگرگونی‌ای در پرسیدن و ارج نهادن، در دیدن و برآیش کردن، کوتاه سخن: در **آنجا-بودن** (**Da-sein**) در میانه‌ی هستنده. شناساندنِ ایستار بنیادینِ دگرگون‌شونده درونِ پیوند با هستنده، کارِ یک روزگارِ کامل است. اما برای این کار خواسته می‌شود که ما درست آن چیزی را با چشمانی روشن‌تر بنگریم که بیش از همه ما را به بند کشیده است و در آزمودن و شناساندنِ چیزها، ما را ناآزاد می‌سازد. و آن، دانش سرشتیِ نوین است، تا آنجا که بر پایه‌ی خوی‌هایی بنیادین، به یک شیوه‌ی اندیشه‌ی همگانی (allgemeine Denkform) بدل شده است. هرچند در این نیز - گرچه دگرگون‌شده - آن آغاز یونانی چیره است، اما نه به تنهایی و نه بیشتر. اما پرسش از پیوندهای بنیادین ما با سرشت، از دانش ما از سرشت به‌سانِ خودش، از چیرگی ما بر سرشت، پرسشِ دانش سرشتی نیست - بلکه این پرسش، خود نیز در آن پرسش به پرسش گرفته شده است که آیا و چگونه ما هنوز از سوی هستنده به‌سانِ خودش در کل، فراخوانده می‌شویم. چنین پرسشی نه در یک گفتار، که دست‌بالا در یک سده برآیش می‌شود، اما آن هم تنها آنگاه که این سده نخفته باشد و تنها نپندارد که بیدار است. این پرسش تنها در رویارویی به پیشگاه برآیش کشانده می‌شود.

در پیوند با پدید آمدنِ دانش نوین، دریافتی شناسا از چیز به برتری‌ای یگانه دست یافت. بر پایه‌ی آن، چیز، آن نقطه‌ی توده‌ایِ (Massenpunkt) ماده‌مندی است که در سامانِ نابِ گاه-جایی می‌جنبد، یا همبستی همخوان از چنین چیزهایی است. چیزِ این‌گونه شناسانده‌شده، از آن پس به‌سانِ بنیاد و زمینه‌ی همه‌ی چیزها و شناساندن و پرسشگری از آن‌ها شمرده می‌شود. جاندار نیز، حتا آنجا که آدمی باور ندارد روزی بتواند با یاریِ کیمیای کلوئیدی آن را از ماده‌ی بی‌جان برتافت، جاندار حتا آنجا که آدمی خویِ ویژه‌ی خودش را به او وامی‌گذارد، به‌سانِ سازه‌ای فرادست و برساخته بر بی-جان دریافته می‌شود؛ به همان سان ابزار کاربردی و دست‌افزار نیز به‌سانِ یک چیز ماده‌مند شمرده می‌شود که تنها پس از آن آماده‌سازی شده و ارزشی ویژه بر آن چسبیده است. اما این چیرگیِ چیزِ ماده‌مند به‌سانِ زیرسازه‌ی راستینِ همه‌ی چیزها، از پهنه‌ی چیزها به‌کل فراتر می‌رود و به گستره‌ی «مینوی» (Geistigen) پا می‌نهد، اگر بخواهیم آن را چنین بسیار خام بنامیم، برای نمونه به پهنه‌ی برتافتنِ زبان، دیرینه، کار هنری و مانند آن. چرا، برای نمونه، در دبیرستان‌های ما، پرداختن به سرایندگان و برتافتنِ آنان، دهه‌هاست چنین **اندوه‌بار** (**trostlos**) است؟ پاسخ: زیرا آموزگاران چیزی از جدایی میان یک چیز و یک چامه نمی‌دانند، زیرا آنان با چامه‌ها چونان چیزها رفتار می‌کنند، و این، زیرا آنان هرگز از میان این پرسش نگذشته‌اند که یک چیز چیست. اینکه امروز بیشتر سرود نیبلونگن می‌خوانند و کمتر هومر، شاید شوندهای خود را داشته باشد، اما با این کار چیزی دگرگون نمی‌شود؛ این تنها همان اندوه‌باری است - بیشتر به یونانی، اکنون به آلمانی. اما گناه این نهاد بر گردن آموزگاران نیست، و نه بر گردن آموزگارانِ این آموزگاران، بلکه بر گردن یک روزگار کامل، یعنی خودِ ما - اگر سرانجام چشمانمان باز نشود.

پرسش «یک چیز چیست؟» پرسشی دیرینه‌ای است. در دیرینه‌ی آن، شناساننده‌ی چیز به‌سانِ آنچه ماده‌مند و پیشِ‌دست است، برتری‌ای بی‌لرزش دارد. اگر ما این پرسش را به راستی بپرسیم، یعنی شدنی‌بودن‌های شناساننده‌ی چیز را به پیشگاه برآیش بکشانیم، آنگاه همان‌سان که نمی‌توانیم آن آغازِ پرسش را فراموش کنیم، پاسخ نوین را نیز نمی‌توانیم فراپریم.

همزمان اما و پیش از هر چیز، ما باید این پرسش بی‌گزندِ «یک چیز چیست؟» را چنان بپرسیم که آن را به‌سانِ پرسشِ خویش بیازماییم، چنانکه دیگر ما را رها نکند، حتا آنگاه که دیرزمانی است دیگر پیش‌آمدی برای

شنیدن گفتارهایی درباره‌ی آن نداریم، به‌ویژه که این گفتارها کارشان نه بازگفتنِ رازگشایی‌های بزرگ و نه آرام کردنِ رنج‌های روان است، بلکه تنها این را می‌توانند: آنچه را به خواب رفته است، شاید بیدار کنند؛ آنچه را درهم ریخته است، شاید اندکی به سامان آورند.

§ ۱۳. چکیده
(Zusammenfassung)

برای رسیدن به مرزبندیِ پایانیِ آهنگِ خویش، اکنون چکیده‌ای می‌آوریم. در آغاز پافشاری شد که در خرددوستی، در برابر دانش‌ها، هرگز درآمدی بی‌میانجی به پرسش‌ها شدنی نیست. در اینجا همواره و بایسته، نیازی به یک پیش‌درآمد است. درنگ‌های پیش‌درآمدی به پرسش ما «یک چیز چیست؟» اکنون به پایان خود می‌رسند.

این پرسش از دو دیدگاه باوه‌مند شناسانده شد: چه چیزی به پرسش گرفته می‌شود و چگونه پرسیده می‌شود؟

نخست از دیدگاه آنچه به پرسش گرفته شده است - چیز. ما با نوری هرچند بسیار کم‌سو، گویی، آن افقی را پیمودیم که بر پایه‌ی روایت دیرینه، چیز و شناساننده‌ی چیستی‌اش در آن می‌ایستند. در این میان، این دوگانگی برآمد: یک بار چارچوبِ چیز، یعنی گاه-جا، و شیوه‌ی روبروشدنِ چیز، یعنی «این» بودن، و سپس سازه‌ی خودِ چیز، یعنی بَردارِ خوی‌ها بودن، به گونه‌ای یکسره همگانی و تهی: ساختنِ یگانه برای یک چندگانگی.

دوم، کوشیده شد که پرسش از دیدگاه شیوه‌ای که باید پرسیده شود، شناسانده گردد. چنین برآمد: این پرسش، پرسشی دیرینه‌ای است. اینکه آرش این سخن چیست، روشن شد. درنگِ پیش‌درآمدی بر پرسش ما آشکار می‌کند که در آن، پیوسته دو **پرسش راهنما** (**Leitfragen**) هم‌آوا هستند و از این رو باید همزمان پرسیده شوند. یکی: چیزی همچون یک چیز، به‌کل به کجا درپیوند است؟ دیگری: ما شناساننده‌ی چیستیِ آن را از کجا برمی‌گیریم؟ از این همزمان-پرسیده‌شده‌هاست که تازه ریسمان راهنما (Leitfaden) و شاغول (Richtschnur) پدید می‌آید که ما باید در راستای آن گام برداریم، اگر نخواهیم همه چیز در پیشامدی ناب و سرگشتگی بچرخد و پرسش از چیز در بی‌راهی بماند.

اما آیا این ناگواری‌ای خواهد بود؟ این همان پرسشی است که می‌پرسد: آیا به‌کل آرشِ جدی‌ای دارد که چنین پرسش‌هایی را برنهیم؟ ما می‌دانیم: با کاویدنشان نمی‌توان کاری کرد. به همان سان نیز پیامدهایی دارد اگر ما این پرسش را نپرسیم و آن را نشنیده بگیریم. اگر ما پلاک هشدار بر سیم فشار-بالا (Hochspannungsleitung) را نادیده بگیریم و به سیم‌ها دست بزنیم، کشته می‌شویم. اگر ما پرسش «یک چیز چیست؟» را نشنیده بگیریم، «اتفاق دیگری نمی‌افتد».

اگر پزشکی شماری از بیماران را نادرست درمان کند، این گزند هست که زندگی‌شان خاموش شود. اگر آموزگاری چامه‌ای را به شیوه‌ای ناشدنی برای شاگردانش برتاود، «اتفاق دیگری نمی‌افتد». اما شاید نیکوست که در اینجا با پروای بیشتری سخن بگوییم: در نشنیده گرفتنِ پرسش از چیز و در برتافتِ ناکافیِ چامه، چنین می‌نماید که گویی اتفاق دیگری نمی‌افتد. روزی - شاید پس از ۵۰ یا ۱۰۰ سال - با این همه، چیزی روی داده است.

پرسش «یک چیز چیست؟» پرسشی دیرینه‌ای است. اما بایسته‌تر از سخن گفتن درباره‌ی خویِ دیرینه‌ایِ پرسش، این است که پیشاپیش، هنگام پرسیدن، همخوان با این خوی نیز کنش کنیم. در این میان، ما باید برای آماج‌ها و شدنی‌بودن‌های این گفتار، به یک **گزیر** (**Ausweg**) بسنده کنیم.

ما نه می‌توانیم آن آغاز بزرگِ پرسش نزد یونانیان را بازنمایانیم، و نه شدنی است که در پیوندی بسته، آن شناسانندهی چیزی را پیش چشم نهیم که با دانش نوین به چیرگی رسیده است. از سوی دیگر اما، دانستنِ هم آن آغاز و هم آن روزگارانِ برآیش‌گرِ دانش نوین، ناگزیر است، اگر بخواهیم به‌کل درخورِ این پرسش بمانیم.

بخش اصلی
شیوه‌ی کانت در پرسش از چیز
(KANTS WEISE, NACH DEM DING ZU FRAGEN)

فصل نخست
آن زمینه‌ی دیرینه‌ای که «سنجش خرد نابِ» کانت بر آن می‌آرامد
(Der geschichtliche Boden, auf dem Kants
Kritik der reinen Vernunft« ruht«)

با این همه - هرچند به شیوه‌ای چاره‌جویانه - چگونه به راهِ آن دیرینه‌ی راستین و «زنده‌ی» پرسش خویش درآییم؟

ما پاره‌ی میانیِ (Mittelstück) این راه را برمی‌گزینیم، و آن هم آن پاره‌ای را که در آن، آن آغاز و یک روزگار برآیش‌گر، به شیوه‌ای نوین، زیرا در چمی آفرینشگرانه (schöpferisch)، به هم می‌پیوندند. و آن، همان شناساننده‌ی خرددوستانه‌ی چیستیِ چیز است که کانت آفریده است. مرزبندیِ باوه‌مندِ چیز، پیوستِ پیشامدیِ خرددوستیِ کانت نیست، بلکه شناساننده‌ی چیستیِ چیز، میانه‌ی فرابودشناختیِ آن است. ما خود را بر راهِ آن پرسشِ در-خود-دیرینه‌ای از چیز می‌نهیم، از راه یک **برتافت** (**Auslegung**) از کارِ کانت.

خرددوستیِ کانت، همه‌ی اندیشیدن و Dasein نوین را برای نخستین بار به روشنایی و پیداییِ یک **پایه‌ریزی** (**Begründung**) می‌آورد. این پایه‌ریزی از آن پس بر همه‌ی ایستارهای دانشی، بر مرزبندی‌ها و ارج‌نهادن‌های دانش‌ها در سده‌ی نوزدهم تا به امروز چیره بوده است. کانت در این میان چنان بر فراز هر آنچه پیش و پس از او آمده است می‌ایستد که حتا آنان که او را پس می‌زنند یا از او فراتر می‌روند، هنوز یکسره به او وابسته‌اند.

کانت افزون بر این - با همه‌ی جدایی‌ها و با گستره‌ی فاصله‌ی دیرینه‌ای - با آن آغاز بزرگ یونانی، چیزی همگانی دارد که او را همزمان از همه‌ی اندیشه‌ورزان آلمانی پیش و پس از خود برجسته می‌سازد: و آن، **روشنیِ گزندناپذیرِ** (**unbestechliche Klarheit**) اندیشیدن و گفتن اوست، که به‌هیچ‌روی پرسش‌برانگیزی و ناهمسازی را کنار نمی‌نهد و آنجا که تاریکی است، روشنایی را وانمود نمی‌کند.

ما پرسش خود «یک چیز چیست؟» را به پرسش کانت بدل می‌کنیم و وارونه، پرسش کانت را به پرسش خویش. کارِ پیش روی این گفتار، بدین‌سان بسیار ساده می‌شود. ما نیازی نداریم در نگاه‌های گذرا و زبانزدهای

همگانی، «درباره‌ی» خرددوستی کانت گزارش دهیم. ما خود را به درون آن می‌افکنیم. از این پس، تنها کانت باید سخن بگوید. کاری که ما افزون بر آن می‌کنیم، گاهی دستوری در این چم و در این سو است که در راه، از راهِ پرسش به در نیفتیم. این گفتار بدین‌سان گونه‌ای **راهنما** (**Wegweiser**) است. راهنماها در سنجش با آنچه بر خودِ راه روی می‌دهد، چیزی بی‌تفاوت‌اند. آن‌ها تنها هر از گاهی در کنار راه پدیدار می‌شوند تا چیزی را بنمایانند و در گذر، دوباره ناپدید شوند.

راهِ پرسش ما «یک چیز چیست؟» به شاهکار کانت می‌انجامد، که نام «سنجش خرد ناب» را بر خود دارد. این گفتار برای پیمودنِ این کار در کل نیز بسنده نیست. ما باید گستره‌ی راه خویش را یک بار دیگر تنگ‌تر کنیم. اما می‌کوشیم به میانه‌ی این گستره و در پی آن به میانه‌ی این شاهکار درآییم، تا آن را بر پایه‌ی سویه‌های بنیادینِ درونی‌اش دریابیم. اگر این کار دست دهد، آنگاه ما نه کتابی را شناخته‌ایم که استادی از سده‌ی هژدهم روزی نوشته است، بلکه چندین گام به درون یک ایستار بنیادینِ دیرینه‌ای-مینوی درآمده‌ایم که امروز ما را بر دوش می‌کشد و می‌شناساند.

§ ۱۴. پذیرشِ کارِ کانت در روزگار زندگی‌اش؛ نوکانتی‌گری
(Die Aufnahme von Kants Werk zu seinen Lebzeiten;
der Neukantianismus)

کانت روزی در واپسین سال‌های زندگی‌اش در گفتگویی گفت: «من با نوشته‌هایم یک سده زودتر آمده‌ام؛ پس از صد سال، مرا تازه به‌درستی خواهند دریافت و آنگاه کتاب‌هایم را از نو خواهند خواند و ارج خواهند نهاد!»

(Varnhagen von Ense, Tagebücher I, 46)

(فارنهاگن فون اِنزه، یادداشت‌های روزانه، دفتر نخست، برگ ۴۶)

آیا در این سخن، خودبزرگ‌بینی‌ای بیهوده سخن می‌گوید، یا ناامیدیِ خشمگینانه‌ی کسی که به کناری رانده شده است؟ هیچ‌یک از این دو؛ زیرا هر دو با خویِ کانت بیگانه است. آنچه در اینجا بازگو می‌شود، دانش ژرف کانت از آن شیوه و راهی است که خرددوستی با آن خود را راست‌آیین می‌کند (verwirklicht) و کارگر می‌افتد. خرددوستی به بنیادین‌ترین کوشش‌های انسانی درپیوند است. درباره‌ی این‌ها، کانت روزی یادآور می‌شود:

> «در این میان، کوشش‌های انسانی در چنبره‌ای (Zirkel) پایدار می‌گردند و دوباره به نقطه‌ای بازمی‌آیند که پیشتر یک بار در آن بوده‌اند؛ آنگاه می‌توان از ماده‌هایی که اکنون در غبار افتاده‌اند، شاید سازه‌ای شکوهمند پرداخت.»

(Kants Antwort an Garve, Prolegomena, ed. Vorländer, S. 194)

در اینجا آرامش برترِ یک آفرینشگر سخن می‌گوید، که می‌داند سنجه‌های «اکنونی»، غباری بیش نیستند و آنچه بزرگ است، قانون جنبشِ ویژه‌ی خود را دارد.

هنگامی که کانت در سال ۱۷۸۱ «سنجش خرد ناب» را به چاپ رساند، در پنجاه و هفتمین سال زندگی خویش بود. تا زمان پدیدار شدن این کار، کانت بیش از ده سال خاموش مانده بود. در دهه‌ی این خاموشی، از ۱۷۷۰ تا ۱۷۸۱، هولدرلین و هگل و بتهوون به‌سانِ پسرانی نوجوان بالیده‌اند. شش سال پس از نخستین چاپ

این کار، در سال ۱۷۸۷، چاپ دوم پدیدار شد. پاره‌هایی از آموزه‌ها بازپرداخت شدند، برخی راه‌های پایه‌ریزی تیزتر شدند. خویِ همگانیِ کار، بی‌دگرگونی ماند.

همروزگاران در برابر این کار درمانده ایستادند. او با بلندای پرسشگری‌اش، با استواریِ دریافت‌سازی‌اش، با شاخه‌بندیِ گسترده‌ی پرسش‌هایش، با نوآوریِ زبانش و با آماج برآیش‌گرش، از هر آنچه رایج بود، فراتر می‌رفت. کانت این را می‌دانست؛ او بر این روشن بود که این کار در همه‌ی طرح و گونه‌اش، در برابرِ **چشش** (Geschmack) روزگار بود. کانت خود روزی چششِ چیره‌ی روزگار خویش را، کوشش برای آسان نمایاندنِ آنچه در کارهای خرددوستانه دشوار است، می‌نامد. با آنکه این کار در آهنگ‌های باوه‌مندش دریافته نشد، بلکه هماره تنها از سویه‌ای بیرونی و پیشامدی برگرفته شد، اما برانگیزاننده (aufreizend) بود. جنب‌وجوشی پرشور از **پاد-نوشتارها** (Gegenschriften) و **پاس-نوشتارها** (Verteidigungsschriften) پدید آمد. تا سال مرگ کانت در ۱۸۰۴، شمار این‌ها به دوهزار رسیده بود. آن بیت‌های شناخته‌شده‌ی شیلر که نام «کانت و برتافتگرانش» را بر خود دارند، به این نهادِ رویارویی با کانت بازمی‌گردند:

«چگونه یک توانگرِ تنها، این همه گدایان را نان می‌دهد!

آنگاه که شاهان می‌سازند، گاری‌چیان را کار هست.»

همین شیلر بود که تازه گوته را به دریافتی از خرددوستیِ کانت و خرددوستی به‌طور کلی یاری رساند. گوته بعدها روزی می‌گوید، هنگامی که برگی از «کانت» را می‌خواند، چنان بر او کارگر می‌افتد «که گویی به اتاقی غرق نور گام نهاده است.»

در واپسین دهه‌ی زندگی کانت، در سال‌های ۱۷۹۴ تا ۱۸۰۴، دریافت از کار او و در پی آن، کاراییِ خرددوستی‌اش، به سویه‌ای شناسا کشیده شد. این کار با کوشش اندیشه‌ورزان جوان‌تر، یعنی فیشته، شلینگ و هگل، روی داد. خرددوستیِ آنان بر بنیاد خرددوستیِ کانت - یا بهتر بگوییم، با یاریِ پس‌زدنِ آن - به آن چیزی ریخت گرفت که در گزارش‌های دیرینه‌ایِ رایج، با نام «ایدئالیسم آلمانی» شناخته می‌شود. در این خرددوستی، هرچند با همه‌ی ارج‌گزاری‌ها از کانت فراپریده شد، اما بر او چیره نگشتند. این کار از آن رو نیز نتوانست دست دهد که به ایستار بنیادینِ راستینِ کانت تاخته نشد، بلکه تنها رها شد؛ حتا رها نیز نشد، زیرا به‌کل بر آن ایستاده نشده بود - تنها آن را دور زدند. کارِ کانت چونان **دژِ نستوهی** (**uneroberte Festung**) در پشتِ آن مرز نوین ایستاده ماند، مرزی که خود یک نسل پس از آن، با همه‌ی پرخاشگری‌اش یا درست از همین رو، به تهیگی خورد، یعنی در توانش نبود که دشمنی‌ای به راستی آفرینشگرانه پدید آورد. چنین می‌نمود که گویی با ایدئالیسم آلمانی، خرددوستی به‌کل به پایان رسیده و گردانندگیِ دانش، پایانی و یکسره به دانش‌ها سپرده شده است.
اما در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، بانگِ «بازگشت به کانت» برخاست. این بازگشت به کانت، از نهادی دیرینه‌ای-مینویِ نوین سرچشمه می‌گرفت؛ همزمان، این بازگشت به کانت، با روی‌گردانی از ایدئالیسم آلمانی شناسانده می‌شد. آن نهاد مینوی در میانه‌ی سده‌ی نوزدهم، شناسه‌ی باوه‌مندی در چیرگیِ آشکارِ ریختی ویژه از دانش‌ها دارد؛ آن را با زبانزدِ «**پوزیتیویسم**» می‌شناسانند. و آن، دانشی است که خواستِ راستی‌اش، نخستین و واپسین سنجه‌های خود را در آن چیزی دارد که «داده‌ها» (Tatsachen) نامیده می‌شود. درباره‌ی داده‌ها - چنین می‌پندارند - نمی‌توان ستیزید؛ آن‌ها برترین دادگاه برای برآیش درباره‌ی راستی و ناراستی هستند. آنچه در دانش‌های سرشتی با آزمون‌ها به کرسی می‌نشیند و آنچه در دانش‌های مینویِ دیرینه‌ای با دست‌نوشته‌ها و نوشته‌ها گواهی می‌شود، راست است. این در اینجا می‌خواهد بگوید: این تنها راستی‌ای است که می‌توان به شیوه‌ی دانشی گواهی‌اش داد.

بازگشت به کانت، با این آهنگ راهبری می‌شد که نزد کانت، پایه‌ریزی و دادمندیِ خرددوستانه برای دریافت پوزیتیویستی از دانش را بیابند. اما این همزمان روی‌گردانی‌ای آگاهانه از ایدئالیسم آلمانی بود، روی‌گردانی‌ای که خود را به‌سانِ روی‌گردانی از فرابودشناسی درمی‌یافت. این روی‌آوریِ نوین به کانت، از این رو خرددوستیِ او را به‌سانِ **درهم‌شکستنِ** (**Zertrümmerung**) فرابودشناسی برمی‌گرفت. این جنبش بازگشتی به کانت را، در برابرِ هواداران کانت در روزگار زندگی‌اش، یعنی کانتی‌های پیشین، «**نوکانتی‌گری**» (**Neukantianismus**) نامیدند. اگر ما از ایستار امروزینِ خویش این جنبش بازگشتی به کانت را از نگاه بگذرانیم، باید بی‌درنگ پرسش‌برانگیز شود که آیا او توانسته بود آن ایستار بنیادینِ کانت را، که از سوی ایدئالیسم آلمانی نیز تنها دور زده و فراپریده شده بود، بازپس گیرد، یا حتا بیابد. چنین نبود و نیست. با این همه، برای این جنبش خرددوستانه، یعنی نوکانتی‌گری، درون دیرینه‌ی مینویِ نیمه‌ی دوم سده‌ی نوزدهم، دستاوردهای انکارناپذیری می‌ماند. و آن‌ها پیش از همه سه تا هستند:

۱. با بازنوی - هرچند یک‌سویه‌ی - خرددوستیِ کانت، پوزیتیویسم از لغزیدنی کامل به داده-پرستی (Tatsachenvergötterung) پاس داشته شد.

۲. خودِ خرددوستیِ کانت با برتافت و پردازشی باریک‌بینانه از نوشته‌هایش، در همه‌ی گستره‌ی خود شناسانده شد.

۳. پژوهش همگانی در دیرینه‌ی خرددوستی، به‌ویژه خرددوستی باستان، با ریسمان راهنمای خرددوستیِ کانت، بر سطحی بالاتر از پرسشگری نگاه داشته شد.

همه‌ی این‌ها البته اندک است، اگر ما کارِ راستینِ خرددوستی را به‌سانِ سنجه بنهیم، که این نیز نخست چندان آرشی ندارد، تا آنگاه که تنها یک پاد-خواست بماند، به جای آنکه یک پاد-کنش باشد.

در این میان، ما خرددوستیِ کانت را در چشم‌اندازی فراخ‌تر از نوکانتی‌گری می‌بینیم. ایستار دیرینه‌ایِ کانت درون فرابودشناسیِ باختری روشن‌تر شده است. اما این نخست تنها آرش‌اش یک آگاهیِ دیرینه‌ایِ بهبودیافته در چِمِ رایج آن است، نه رویارویی با آن ایستار بنیادینی که نخستین بار از سوی او گشوده شد. در اینجا باید آن سخنی را که او پیشگویی کرد، به راستی بدل کرد: «روزی کتاب‌های مرا از نو خواهند خواند و ارج خواهند نهاد». هنگامی که کار به اینجا برسد، آنگاه دیگر هیچ کانتی‌گری‌ای نیست؛ زیرا هر «-ایسم»، تنها، یک برداشت نادرست و مرگِ دیرینه است. «سنجش خرد نابِ» کانت به آن دسته از کارهای خرددوستی درپیوند است که تا آنگاه که به‌کل بر روی این زمین خرددوستی باشد، هر روز از نو پایان‌ناپذیر می‌شوند. او یکی از آن کارهایی است که بر هر کوشش آینده‌ای که او را «چیره می‌شود»، آن هم با تنها از کنارش گذشتن، پیشاپیش داوری کرده است.

§ ۱۵. نامِ شاهکارِ کانت

(Der Titel von Kants Hauptwerk)

ما در اینجا می‌کوشیم با پرسش «یک چیز چیست؟» با کارِ کانت روبرو شویم، و آن هم به‌سانِ آموزندگان.

البته نخست یکسره تاریک است که کاری با نامِ «سنجش خرد ناب» چه پیوندی می‌تواند با پرسش ما «یک چیز چیست؟» داشته باشد. اینکه کار از چه قرار است را تنها آنگاه به راستی خواهیم آزمود که خود را به کار بسپاریم، یعنی از راهِ برتافتِ پیش رو. اما برای آنکه همه چیز را برای زمانی بس دراز در تاریکیِ کامل رها نکرده باشیم، می‌کوشیم گشایشی پیش-برتافتی (vordeutende Erläuterung) به دست دهیم. ما می‌کوشیم در میانه‌ی این کار پای استوار کنیم تا بی‌درنگ به جنبشِ پرسش خویش درآییم. پیش از آن، باید روشنگری‌ای پیش-برتافتی داده شود درباره‌ی اینکه پرسش ما تا چه اندازه با این کار از درونی‌ترین جایگاه به هم درپیوند است - جدا از اینکه آیا ما ایستار بنیادین کانت را برگیریم یا نه، و تا چه اندازه آن را دگرگون سازیم یا نه. ما این روشنگری را از راهِ گشودنِ نامِ آن به دست می‌دهیم. این کار چنان پایه‌ریزی شده است که ما در آن جایگاهی از کارِ کانت که برتافت از آن آغاز می‌شود، بی‌درنگ راه خود را بیابیم، بی‌آنکه نخست نیاز باشد پاره‌های پیشینِ کار را بشناسیم.

«سنجش خرد ناب» - اینکه «سنجش» (Kritik) و «سنجیدن» (kritisieren) چه آرشی دارد را هر کسی می‌داند؛ «خرد» (Vernunft) - اینکه یک انسان خردمند یا یک پیشنهاد «خردمندانه» چیست را نیز هر کسی درمی‌یابد؛ و اینکه «ناب» (rein) در برابرِ ناناب (برای نمونه، آبِ ناناب) چه معنایی دارد نیز روشن است. «سنجش خرد ناب» - با این همه، ما با این نام نمی‌توانیم چیزی درست را بیندیشیم. پیش از هر چیز، آدمی باید در یک سنجش، چشم به راه آن باشد که چیزی ناخرسندکننده، ناکافی، و در نتیجه منفی، پس زده شود، و چیزی همچون یک خردِ ناناب سنجیده شود. اینکه «سنجش خرد ناب» به‌کل چه پیوندی می‌تواند با پرسش از چیز داشته باشد، یکسره **نایافتنی** (**unerfindlich**) است. و با این همه، ما با همه‌ی دادمندی می‌توانیم به کرسی بنشانیم: **این نام چیزی جز پرسش از چیز را بازگو نمی‌کند - اما به‌سانِ یک پرسش**. او، چنانکه می‌دانیم، پرسشی دیرینه‌ای است. این نام، این دیرینه را در برشی برآیش‌گر از جنبشِ آن در نظر دارد. این نام، پرسش از چیز را در سر دارد و نامی یکسره دیرینه‌ای است. از بیرون، این سخن بدین آرش است: کانت، که بر کارِ خویش یکسره روشن بود، به آن نامی داد که از نهادِ زمانه خواسته شده بود و همزمان از آن فراتر می‌رفت. کدام دیرینه‌ی پرسش از چیز، در این نام بازگو می‌شود؟

§ ۱۶. مقوله‌ها به‌سانِ شیوه‌های گفتار-بودگی
(Die Kategorien als Weisen der Ausgesagtheit)

آغازِ شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز را به یاد می‌آوریم. او بر ریسمان راهنمای گفتار (Aussage) روی می‌دهد. گفتار ساده به‌سانِ یک گزاره، گفتنی است که در آن، چیزی از چیزی گفته می‌شود، برای نمونه «خانه سرخ است». در اینجا «سرخ» به خانه باز-گفته می‌شود؛ آنچه از آن گفته می‌شود، آن **زیرنهاد** (**ὑποκείμενον**)، آن زیر-نهاده است. از این رو، در این باز-گفتن، چیزی گوییِ از بالا بر آن زیر-نهاده، فروا-گفته می‌شود؛ «از بالا بر چیزی فروا» به یونانی **κατά** (کاتا) است، و گفتن، **φάσις** (فاسیس)، گونه‌ای از **λέγειν τι κατά τινός** (لِگِین تی کاتا تینُس).

بر یک چیز می‌توان چیزهای گوناگونی را فرا-گفت، درباره‌اش گفتارهایی گفت. «خانه سرخ است»؛ «خانه بلند است»؛ «خانه کوچک‌تر است» (از آن یکی در کنارش)؛ «خانه کنار جوی است»؛ «خانه از سده‌ی هژدهم است».

بر ریسمان راهنمای این گفتارهای گوناگون، می‌توانیم پی بگیریم که خودِ چیز هر بار چگونه شناسانده می‌شود. در این میان، ما اکنون نه به این چیزِ ویژه در این نمونه - یعنی خانه - که به آن چیزی می‌پردازیم که در هر چنین گفتاری، هر چنین چیزی را به گونه‌ای همگانی می‌شناساند - یعنی به **چیستیِ چیز**. «سرخ»، این در دیدگاهی شناسا، یعنی از دیدگاه رنگ، می‌گوید که چیز چگونه چونی‌ای دارد. با نگاه به همگانی، به چیز یک **چونی** (Qualität) باز-گفته می‌شود. در باز-گفتنِ «بزرگ»، بزرگی، **گستردگی** (Quantität) گفته می‌شود؛ در «کوچک‌تر از»، آنچه خانه در **همبستگی** (Relation) با دیگری است، باز-گفته می‌شود؛ «کنار جوی»: **جا** (Ort)[31]؛ «از سده‌ی هژدهم»: **گاه** (Zeit)[32].

---

31. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Ort**، «**جا**» یا «**جایگاه**» است.

واژه‌ی **Ort** در اندیشه‌ی باختری، به‌ویژه در گذار از جهان‌بینیِ باستان به جهان‌بینیِ نوین، دستخوش دگرگونی‌ای ژرف شده است. هایدگر بر این دگرگونی انگشت می‌نهد، از این رو بایسته است دو دریافت بنیادین از «جا» را از هم بازشناسیم:

«جا» به‌سانِ جایگاهِ سرشتی (دریافت ارسطویی):

در اندیشه‌ی یونان باستان (به‌ویژه ارسطو)، Ort یا **τόπος** (تُپُس)، نقطه‌ای بی‌تفاوت در گستره‌ای تهی نیست.

هر چیزی بر پایه‌ی سرشتِ (**φύσις**) خویش، **جایگاهِ** ویژه‌ی خود را دارد. «جا»ی راستینِ یک چیز، آنجایی است که آن چیز به آن درپیوند است و به سویش می‌گراید.

برای نمونه، **جایگاهِ** آتش «فراز» است و **جایگاهِ** سنگ «فرود». جنبشِ چیزها، کوششی برای رسیدن به جایگاهِ سرشتیِ خویش است. در اینجا، «جا» دارای چونی (کیفیت) و پایگان (مرتبه) است.

«جا» به‌سانِ نقطه‌ای در گستره (دریافت نوین):

با برآمدنِ دانش نوین (گالیله و نیوتن)، این دریافت دگرگون شد. فضا یا گستره، به‌سانِ چارچوبی یکسان و همگن دریافته شد که در آن هیچ برتری‌ای میان جاها نیست.

در این دیدگاه، **جا** (Ort) دیگر یک «جایگاهِ» ویژه نیست، بلکه تنها نقطه‌ای است که با پیوندهای هندسی‌اش با دیگر نقطه‌ها شناسانده می‌شود.
هر تنی می‌تواند در هر جایی باشد، بی‌آنکه آن جا پیوندی باوه‌مند با سرشت آن تن داشته باشد. در اینجا، «جا» یک دریافتِ کمّی و شمارشی است، نه کیفی و سرشتی.

پس:
واژه‌ی **جا** (Ort)، در بن، به مکانی اشاره دارد. اما در ژرفای خرددوستانه، دگرگونیِ دریافت از آن، از «**جایگاهِ سرشتی**» به «**جایِ همبسته**»، خود نشانگرِ زیر-و-زبر شدنی بنیادین در شیوه‌ی رویارویی انسان با جهان و چیزهاست؛ دگرگونی‌ای که هایدگر در سراسر این گفتار می‌کاود.(پانوشت مترجم)

32. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی Zeit، «گاه» یا «زمان» است.
(واژه‌ی «گاه» در نوشتارهای پالوده، به شوندِ ریشه‌ی کهن و بنیادینش، بسا خوش‌تر می‌نشیند.)

«گاه» یکی از بنیادین‌ترین دریافت‌های اندیشه‌ی بشری است. همچون «جا»، دریافت ما از «گاه» نیز در دیرینه‌ی خرددوستی دستخوش دگرگونی‌هایی ژرف شده است که هایدگر در کاوش خویش به آن‌ها می‌پردازد.

«گاه» به‌سانِ شمارنده‌ی جنبش (دریافت ارسطویی):

در اندیشه‌ی یونان باستان، **گاه** (**χρόνος / خرونوس**) چیزی ناوابسته و در خود نبود. او همواره در پیوند با **جنبش** (**κίνησις / کینسیس**) دریافته می‌شد.
•«گاه» شمارِ جنبش بود از دیدگاه «پیش» و «پس». او از روی جنبشِ چیزها در کیهان، به‌ویژه از روی گردشِ یکنواختِ گنبدهای آسمانی، «خوانده» و سنجیده می‌شد. در این دیدگاه، «گاه» پدیده‌ای بودنی و کیهانی است.

«گاه» به‌سانِ روانه‌ی بی‌کران (دریافت نوین):

با دانش نوین (به‌ویژه نیوتن)، «گاه» از جنبشِ چیزها گسسته شد. او به **روانه‌ای (جریانی) یکسان و بی‌کران** بدل شد که از سرشتِ خویش، بی‌پیوند با هر چیز بیرونی، روان است.
در این دیدگاه، «گاه» همچون دربرگیرنده‌ای (ظرفی) است که همه‌ی رویدادها در آن روی می‌دهند، بی‌آنکه خود از آن‌ها اثر پذیرد.

«گاه» به‌سانِ ریختِ شهود (دریافت کانتی):

کانت در اینجا نیز زیر-و-زبر شدنی بنیادین پدید آورد. «گاه» نه ویژگیِ چیزها در خودشان است و نه دربرگیرنده‌ای بی‌کران، بلکه **ریختِ نابِ شهودِ درونی** است.

«گاه» آن چارچوب و سامانِ پیشینی است که روانِ ما همه‌ی پدیدارها را در آن، به‌سانِ چیزی پیاپی (دنبال هم)، دریافت می‌کند. ما نمی‌توانیم چیزی را بیرون از «گاه» بیازماییم، زیرا خودِ «گاه»، بایسته‌ی بنیادینِ آزمون ماست.

چونی(Beschaffenheit)[33] ، گستردگی (Ausgedehntheit)[34] ، همبستگی (Verhältnis)[35]، جا (Ort) ، گاه(Zeit)، شناساننده‌هایی هستند که به گونه‌ای همگانی از چیز گفته می‌شوند. این شناساننده‌ها آن دیدگاه‌هایی را نام می‌برند که چیزها در آن‌ها خود را به ما می‌نمایانند، آنگاه که ما آن‌ها را در گفتار فرامی‌خوانیم و درباره‌شان سخن می‌گوییم، آن شاهراه‌های نگاهی که ما چیزها را در آن‌ها می‌بینیم، و آن‌ها بر آن راه‌ها خود را به ما می‌نمایانند. اما تا آنجا که آن‌ها هماره بر چیز فروا-گفته می‌شوند، خودِ چیز نیز به گونه‌ای همگانی و هماره پیشاپیش همراه-گفته می‌شود، به‌سانِ آنچه پیشاپیش باشنده (anwesend) است. آنچه چنین به گونه‌ای

چنانکه در نوشته‌ی هایدگر آمد، نزد کانت، خودِ «گاه» آن «پایای نادیدنی» است که ایستادگی و پایاییِ چیزها (گوهر) باید بازتابی از آن در جهانِ پدیدارها باشد.

پس:

گاه (Zeit)، در بن، به آن پدیده‌ی گذرا و پیاپی اشاره دارد که همه‌ی رویدادها در آن جای می‌گیرند. اما در ژرفای خرددوستانه، شیوه‌ی دریافت از آن («گاه» به‌سانِ پدیده‌ای کیهانی، روانه‌ای بی‌کران، یا ریختی از روان) نشانگرِ شیوه‌ی رویاروییِ یک روزگار با هستی و چیستیِ چیزهاست. نزد کانت، «گاه»، در کنار «جا»، آن کرانه‌ی بنیادینی است که هر فراداشتی در آن برای ما پدیدار می‌شود.(پانوشت مترجم)

33. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Beschaffenheit**، «**چونی**» یا «**چگونگی**» است.

خاستگاه واژه: این واژه از فعل آلمانی schaffen (آفریدن، ساختن، پدید آوردن) برآمده است. عبارت beschaffen sein به معنای «ساخته شدن به گونه‌ای» یا «چگونه بودن» است. پسوند -heit نیز همانند پسوند «-ی» در پارسی، اسم‌ساز است. بنابراین، Beschaffenheit در بن و ریشه‌ی خود به معنای «**چگونه-بودگی**» یا «**چونی**» است.

گشایشِ معنای فلسفی: «چونی» به سرشتِ درونی و ناپیدای یک چیز نمی‌پردازد، بلکه به **چگونگیِ نمود و ساختارِ بیرونیِ آن** اشاره دارد. این واژه دربرگیرنده‌ی همه‌ی آن خوی‌ها، ویژگی‌ها و کیفیاتی است که یک چیز را برای ما چنان می‌سازد که هست.

«چونی» پاسخ به این پرسش است: «این چیز چگونه است؟» یا «از چه ساخته شده و چه حالی دارد؟». برای نمونه، «چونیِ» یک سنگ، دربرگیرنده‌ی سختی، رنگ، زبری و ریختِ آن است.

در یک سخن:

چونی (Beschaffenheit)، آن مجموعه از خوی‌ها و ویژگی‌هایی است که ساختار و نمودِ یک چیز را می‌سازد. در آن دریافتِ دیرینه که چیز را «**بَردارِ خوی‌ها**» می‌دانست، «چونی» همان گردآمدِ همه‌ی آن خوی‌هایی است که آن «بَردارِ» پایدار، بر دوش خویش می‌کشد.(پانوشت مترجم)

34. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Ausgedehntheit**، «**گستردگی**» است.

خاستگاه واژه: این واژه از فعل آلمانی dehnen به معنای «کشیدن، گستردن، پهن کردن» و پیشوند aus- به معنای «بیرون» ساخته شده است. ausgedehnt به معنای «کشیده‌شده به بیرون» یا «گسترده» است و پسوند -heit به آن خویِ اسم‌مندی می‌بخشد.

گشایشِ معنای فلسفی: «گستردگی» به آن خویِ بنیادینِ هر چیزِ تن‌مندی بازمی‌گردد که به شوندِ آن، آن چیز، **جایی را در گستره (فضا) می‌گیرد**. چیزی که گستردگی دارد، دارای پاره‌هایی است که در کنار یکدیگر جای گرفته‌اند و می‌توان برای آن درازا، پهنا و بلندا سنجید.

در چارچوب اندیشه‌ی کانت که در این گفتارها کاویده شد، «گستردگی» یک ویژگیِ پیشامدی (تصادفی) نیست که ما پس از آزمون به چیزها بچسبانیم. بلکه، «گستردگی»، بایسته‌ی بنیادینِ هر پدیداری است که در شهودِ نابِ **جا** (**Raum**) بر ما آشکار می‌شود.

نخستین گروه از بنیاد-گزاره‌های کانت، یعنی «**بنیادهای شهود**»، درست همین را پایه‌ریزی می‌کنند: هر پدیداری، از آنجا که در «جا» شهود می‌شود، بایسته یک «**بزرگیِ گسترده**» (**extensive Größe**) است.

پس :

گستردگی (Ausgedehntheit)، آن ویژگیِ یک چیز است که آن را دارای درازا، پهنا و جایی‌مندی می‌کند. این، خویِ بنیادینِ هر «چیزِ سرشتی» در جهان‌بینیِ نوین و بایسته‌ی نخستین برای آن است که چیزی بتواند فراداشتِ آزمونِ ما باشد.(پانوشت مترجم)

35. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **Verhältnis**، «**همبستگی**» یا «**پیوند**» است.

واژه‌ی **Verhältnis** به هرگونه پیوند، بستگی و درهم‌تنیدگی میان دو یا چند چیز اشاره دارد. در چارچوب خرددوستانه‌ای که کاویدیم، این واژه دارای دو لایه‌ی معناییِ بنیادین است:

پیوند در گفتار (داوری):

در نگاه نخست و در منطق روایتی، «همبستگی» به پیوندی اشاره دارد که میان **نهاد** (**Subjekt**) و **گزاره** (**Prädikat**) در یک جمله برقرار می‌شود. برای نمونه، در گفتارِ «تخته سیاه است»، پیوندی میان «تخته» و «سیاهی» نهاده شده است.

همبستگیِ فَراانگاشتی (استعلایی):

همگانی از هر چیزی به‌سانِ چیز گفته می‌شود، این «بر-چیز-فروا-گفته»، که در آن چیستیِ چیز و همگانی‌بودنش شناسانده می‌شود، را یونانیان **κατηγορία** (کاتِگوریا) (κατὰ-ἀγορεύειν) نامیدند.[36] اما آنچه چنین باز-گفته می‌شود، چیزی جز چونی‌داشتن، گستردگی‌داشتن، در-همبستگی-بودن، آنجا-بودن، اکنون-بودنِ چیز به‌سانِ یک هستنده، آرش نمی‌دهد. در **مقوله‌ها** (**Kategorien**)، همگانی‌ترین شناسانندههای **هستیِ یک هستنده** گفته می‌شود. چیستیِ چیز به این آرش است: هستیِ چیز به‌سانِ یک هستنده. ما نمی‌توانیم این داده‌ی اکنون برجسته‌شده را به اندازه‌ی بسنده و با ژرفای بایسته پیش چشم آوریم - اینکه آن شناسانندههایی که هستیِ یک هستنده، یعنی خودِ چیز را، می‌سازند، نام خود را از گفتارها چیز دارند. این نام برای شناسانندههای هستی، یک نامگذاریِ دلخواهانه نیست، بلکه: در این نامگذاریِ شناسانندههای هستی به‌سانِ شیوه‌های **گفتار-بودگی** (**Ausgesagtheit**)، برتافتی یگانه از هستی نهفته است. اینکه از آن پس در اندیشیدن باختری، شناسانندههای هستی «مقوله» نامیده می‌شوند، تیزترین بازگوییِ همان چیزی است که پیشتر برجسته کردیم: اینکه سازه‌ی چیز با سازه‌ی گفتار همبستگی دارد. آنگاه که در گذشته و هنوز امروز، آموزه‌ی مدرسه‌ای از هستیِ هستنده، یعنی «**هستی‌شناسی**» (**Ontologie**)، به‌سانِ آماج راستینِ خویش، برنهادنِ یک «**آموزه‌ی مقولات**» (**Kategorienlehre**) را پیش می‌نهد، در آن، همان برتافتِ آغازینِ هستیِ هستنده، یعنی چیستیِ چیز، از دیدگاه گفتار سخن می‌گوید.

§ ۱۷. لوگوس - راتیو – خرد
(Λόγος- ratio- Vernunft)

گفتار (Aussage) گونه‌ای از **Λόγος** (لوگوس) است - چیزی را به‌سانِ چیزی فراخواندن. در این نهفته است: چیزی را به‌سانِ چیزی گرفتن. چیزی را چیزی پنداشتن و به جای آن گرفتن، به لاتین **reor** (رِئور) است، و از آن **ratio** (راتیو)؛ از این رو ratio برگردانِ Λόγος می‌شود. گفتارِ ساده، همزمان آن شیوه‌ی بنیادین را به دست می‌دهد که ما در آن درباره‌ی چیزها چیزی می‌انگاریم و می‌اندیشیم. شیوه‌ی بنیادینِ اندیشیدن و در پیِ آن، خودِ اندیشیدن، ریسمان راهنمای شناسانندهی چیستیِ چیز است. مقوله‌ها به گونه‌ای همگانی، هستیِ هستنده را می‌شناسانند. پرسیدن از هستیِ هستنده، که هستنده به‌کل چیست و چگونه است، به‌سانِ کارِ خرددوستی در

در اندیشه‌ی کانت، «همبستگی» آرشی بسیار ژرف‌تر می‌یابد. او دیگر تنها پیوندی میان واژگان نیست، بلکه **بنیادِ بایسته‌ی پیوستگیِ خودِ چیزها** در آزمون ماست.

گروه سوم از بنیاد-گزاره‌های کانت، «**همسان‌های آزمون**» (**Analogien der Erfahrung**)، درست به همین همبستگی‌های بنیادین می‌پردازند. این همسان‌ها قانون‌هایی هستند که پیوندِ پدیدارها را در **گاه** (**Zeit**) سامان می‌دهند:

همبستگیِ گوهر و خوی‌هایش (پایاییِ در دگرگونی).
همبستگیِ شوند و کارکرد (پیاپیِ بایسته یا شوندپذیری).
همبستگیِ چیزها در هم‌گاهی (کنشِ دوسویه).
پس:
همبستگی (**Verhältnis**)، در اندیشه‌ی کانتی، دیگر تنها پیوندی نیست که ما پس از آزمون در میان چیزها می‌یابیم. بلکه، خودِ آن، شبکه‌ای از پیوندهای پیشین (a priori) است که فهمِ ما بر جهان پدیدارها می‌نهد تا این جهان به‌سانِ یک «سرشتِ» یگانه و قانون‌مند برای ما پدیدار شود. این «همبستگی» است که به جهانِ پدیدارها، ایستاییِ و بایستگی می‌بخشد.(پانوشت مترجم)

36. **فروا-گفتن** (**κατηγορία**): هایدگر در اینجا ریشه‌شناسیِ واژه‌ی «مقوله» را می‌کاود تا پیوند بنیادین آن با «گفتار» را آشکار سازد. κατηγορία از κατά (کاتا) به معنای «پایین، بر، فروا» و ἀγορεύειν (آگورِئوین) به معنای «در آگورا (میدان شهر) سخن گفتن، گفتار کردن» می‌آید. پس مقوله در بن، «فروا-گفتن» یا «بازگفتنِ چیزی بر چیزی دیگر» است، همان کاری که در یک گزاره (جمله) روی می‌دهد و گزاره‌ای (محمولی) به نهادی (موضوعی) بازبسته می‌شود.

پایگان نخست شمرده می‌شود؛ چنین پرسیدن، خرددوستیِ نخستین-پایگان، نخستین و راستین است، **πρώτη φιλοσοφία** (پرُته فیلوسوفیا)، prima philosophia.

آنچه باوه‌مند می‌ماند این است: اندیشیدن به‌سانِ گفتارِ ساده، آن Λόγος، آن ratio، ریسمان راهنمای شناساننده‌ی هستیِ هستنده، یعنی چیستیِ چیز است. «ریسمان راهنما» در اینجا به این آرش است: شیوه‌های گفتار-بودگی، نگاه را هنگام شناساندنِ باشندگی (Anwesenheit)، یعنی هستیِ هستنده، راهبری می‌کنند.

Λόγος و ratio در آلمانی به **خرد** (**Vernunft**) برگردانده می‌شوند. در اینجاست که برای ما، گویی، برای نخستین بار پیوندی میان پرسش از چیز از یک سو، و از «خرد» («سنجش خرد ناب») از سوی دیگر، پدیدار می‌شود. اما اینکه چگونه در گذرِ فرابودشناسیِ باختری، کار به یک «سنجش خرد ناب» می‌کشد، و این چه آرشی دارد، با این سخن هنوز نشان داده نشده است. ما اکنون می‌کوشیم آن را در چند خطِ خام بنمایانیم.

§ ۱۸. دانش سرشتیِ ریاضی‌گونِ نوین و پیدایشِ یک سنجش خرد ناب

(Die neuzeitliche mathematische Naturwissenschaft und die Entstehung einer Kritik der reinen Vernunft)

پیشتر شنیدیم که برای شناساننده‌ی باوه‌مندِ چیز - جز آن آغاز نزد یونانیان - برآمدنِ دانش سرشتیِ نوین، برآیش‌گر بوده است. دگرگونیِ Dasein که در بنیاد این رویداد نهفته است، خویِ اندیشیدن نوین و در پی آن، فرابودشناسی را دگرگون کرد و بایستگیِ یک سنجش خرد ناب را پیش‌آماد ساخت. از این رو، به شوندهای چندگانه‌ای بایسته است که ما از خویِ دانش سرشتیِ نوین، دریافتی شناساتر برای خود فراهم آوریم. در این میان، ما باید از پرداختن به پرسش‌های ویژه چشم بپوشیم. ما در اینجا حتا نمی‌توانیم برش‌های بنیادینِ دیرینه‌ی آن را پی بگیریم. بسیاری و بیشترِ داده‌های این دیرینه شناخته‌شده‌اند، و با این همه، دانش ما از پیوندهای راننده‌ی درونیِ این رویداد هنوز بسیار کم‌سو و تاریک است. تنها این یک چیز یکسره روشن است، که دگرگونیِ دانش بر بنیادِ **رویارویی‌ای** (**Auseinandersetzung**) چندین‌سده‌ای بر سرِ دریافت‌های بنیادین و بنیادهای اندیشیدن روی داد، یعنی بر سرِ ایستار بنیادین در برابر چیزها و در برابر هستنده به‌طور کلی. چنین رویارویی‌ای تنها با چیرگی‌ای کامل بر روایتِ آموزه‌های سرشتیِ سده‌های میانه و همچنین باستان، شدنی بود؛ او خواهان گستره و استواری‌ای شگفت در اندیشیدنِ دریافتی، و سرانجام چیرگی‌ای بر آزمون‌ها و شیوه‌های کارِ نوین بود. همه‌ی این‌ها به‌سانِ پیش‌نهاده، **شورمندی‌ای** (**Leidenschaft**) یگانه در خواستنِ دانشی سنجه‌ساز را داشت که همانندش را تنها نزد یونانیان می‌توان یافت، دانشی که پیش از هر چیز و پیوسته، پیش‌نهاده‌های خویش را به پرسش می‌کشد و چنین می‌کوشد به بنیادشان برسد. **تاب آوردن در پرسش‌مندی** (**Aushalten in der Fragwürdigkeit**) به‌سانِ تنها راه انسانی پدیدار می‌شود برای آنکه چیزها در پایان‌ناپذیری‌شان، یعنی در گزندناپذیری‌شان، پاس داشته شوند.

دگرگونیِ دانش هماره تنها به دست خودِ او روی می‌دهد. اما خودِ او در این میان بر بنیادی دوگانه پایه‌ریزی شده است: ۱. بر آزمونِ کار، یعنی بر سو و شیوه‌ی چیرگی و به کار بردنِ هستنده؛ ۲. بر فرابودشناسی، یعنی بر **فرا-افکنیِ** (**Entwurf**) آن دانش بنیادین از هستی، که هستنده بر پایه‌ی آن، به شیوه‌ای دانشی، خود را

برمی‌سازد. آزمونِ کار و فرا-افکنِ هستی در این میان، به گونه‌ای دوسویه به هم درپیوندند و هماره در خوی‌ای بنیادین از ایستار و Dasein به هم می‌رسند.

ما اکنون می‌کوشیم به گونه‌ای خام این خویِ بنیادینِ ایستارِ دانشیِ نوین را به روشناییِ آوریم. اما این کار با این آهنگ که فرابودشناسیِ نوین را دریابیم و در یگانگی با آن، شدنی‌بودن و بایستگیِ چیزی همچون «سنجش خرد نابِ» کانت را.

الف) شناساندنِ دانش سرشتیِ نوین
در برابرِ دانش باستان و سده‌های میانه

(Kennzeichnung der neuzeitlichen Naturwissenschaft
gegenüber der antiken und mittelalterlichen)

خوش دارند دانش نوین را در برابرِ دانش سده‌های میانه چنین بشناسانند که بگویند آن یکی از داده‌ها آغاز می‌کرد و می‌کند، و این یکی از گزاره‌ها و دریافت‌های همگانیِ نگرورانه (spekulativen). این به شیوه‌ای ویژه درست است. اما به همان سان انکارناپذیر است که دانش سده‌های میانه و باستان نیز داده‌ها را می‌نگریستند، همان‌سان که انکارناپذیر است که دانش نوین نیز با گزاره‌ها و دریافت‌های همگانی کار می‌کند. کار به آنجا کشید که بر گالیله، یکی از هم-بنیان‌گذاران دانش نوین، همان خُرده‌ای بازگشت که او و هوادارانش بر دانش مدرسی می‌گرفتند. آنان می‌گفتند آن دانش «برکشیده» (abstrakt) است، یعنی در گزاره‌ها و بنیادهای همگانی می‌گردد. باری، همان چیز، تنها در چمی تیزتر و آگاهانه‌تر، درباره‌ی گالیله نیز راست بود. از این رو، رویارویی ایستار دانشیِ کهن و نوین را نمی‌توان چنین استوار کرد که بگوییم: اینجا دریافت‌ها و آموزه‌ها و آنجا داده‌ها. در هر سو، چه در سوی دانش کهن و چه نوین، هر بار پای هر دو در میان است، هم داده‌ها و هم دریافت‌ها؛ اما آنچه برآیش‌گر است، شیوه و راهی است که داده‌ها با آن دریافته می‌شدند و دریافت‌ها با آن برنهاده می‌شدند.

بزرگی و برتریِ دانش سرشتی در سده‌های شانزدهم و هفدهم بر این استوار است که آن پژوهشگران همه خرددوست بودند؛ آنان دریافتند که هیچ داده‌ی نابی نیست، بلکه یک داده تنها در روشناییِ آن دریافتِ پایه‌ریز، و هر بار بسته به گستره‌ی چنین پایه‌ریزی‌ای، همان چیزی است که هست. در برابر، شناسه‌ی پوزیتیویسم، که ما دهه‌هاست و امروز بیش از هر زمان دیگری در آن ایستاده‌ایم، این است که می‌پندارد می‌تواند با داده‌ها یا داده‌های دیگر و نوین کار را پیش ببرد، حال آنکه دریافت‌ها تنها چاره‌های ناگزیرند که آدمی به‌گونه‌ای به آن‌ها نیاز دارد، اما نباید خود را بیش از اندازه با آن‌ها درگیر کند - زیرا این دیگر خرددوستی خواهد بود. آنچه در نهادِ دانشیِ کنونی خنده‌دار یا بهتر بگوییم، سوگ‌انگیز است، نخست هنوز این است که آدمی می‌پندارد می‌تواند بر پوزیتیویسم با پوزیتیویسم چیره شود. البته این ایستار تنها آنجا چیره است که کارِ میان‌مایه و پس‌آیند انجام می‌شود. آنجا که پژوهشِ راستین و گشاینده روی می‌دهد، نهاد دیگرگونه از ۳۰۰ سال پیش نیست؛ آن روزگار نیز کُندذهنیِ خود را داشت، همان‌سان که وارونه، سرآمدانِ امروزینِ فیزیک اتمی، نیلس بور و هایزنبرگ، یکسره خرددوستانه می‌اندیشند و تنها از این رو پرسشگری‌های نوینی می‌آفرینند و پیش از هر چیز، در پرسش‌مندی تاب می‌آورند.

پس اگر آدمی بکوشد دانش نوین را در برابر دانش سده‌های میانه با این شناسه که او دانش داده‌هاست، بشناساند، این کار بنیادین، ناکافی می‌ماند. همچنین، جدایی میان دانش کهن و نوین را بسا در این می‌بینند که این یکی **آزمایش** (experimentiert) می‌کند و شناخت‌هایش را «آزمایش‌مندانه» به کرسی می‌نشاند. اما آزمایش، آن کوششی که با ساماندهیِ ویژه‌ای از چیزها و پیش‌آمدها، آگاهی‌هایی درباره‌ی رفتار چیزها به دست آورد، برای باستان و سده‌های میانه نیز آشنا بود. این شیوه‌ی آزمون، در بنیادِ هر سروکارِ پیشه‌ورانه و ابزارمندانه‌ای با چیزها نهفته است. در اینجا نیز، نه خودِ آزمایش به‌سانِ خودش در چمِ فراخِ نگریستنِ آزمون‌گرانه، که باز هم شیوه و راهی که آزمایش با آن طرح‌ریزی می‌شود و با چه آهنگی به انجام می‌رسد و بر چه چیزی پایه‌ریزی شده است، برآیش‌گر است. می‌توان گمان برد که شیوه‌ی آزمایش با شیوه‌ی شناسانندهٔ دریافتیِ داده‌ها و با شیوه‌ی برنهادنِ دریافت‌ها، یعنی با شیوه‌ی **پیش-گرفت** (Vorgriffs) بر چیزها، همبستگی دارد.

در کنار این دو شناسه‌ی هماره یادشده‌ی دانش نوین - که او دانش داده‌ها و پژوهش آزمایش‌مندانه است - بیشتر با سومی‌ای نیز روبرو می‌شویم. او پافشاری می‌کند که دانش نوین، پژوهشی شمارشگر و سنجشگر است. این درست است؛ تنها اینکه برای دانش باستان نیز استوار است؛ او نیز با سنجه و شماره کار می‌کرد. باز هم پرسش این است که به چه شیوه‌ای و به چه چمی، شمارش‌ها و سنجش‌ها برنهاده و به انجام می‌رسند، و چه گستره‌ای برای شناساندنِ خودِ فراداشت‌ها دارند.

با این سه شناسه‌ی یادشده از دانش نوین - که او دانش داده‌ها، دانش آزمایش‌مندانه و دانش سنجشگر است - ما به خویِ بنیادینِ ایستار دانشیِ نوین نمی‌رسیم. خویِ بنیادین باید در آن چیزی باشد که بر جنبش بنیادینِ دانش به‌سانِ خودش، به گونه‌ای هم‌بنیاد، چیره است: و آن، سروکارِ کاری با چیزها و فرا-افکنیِ فرابودشناختیِ چیستیِ چیزهاست. ما چگونه باید این خویِ بنیادین را به چنگ آوریم؟

ما این خویِ بنیادینِ جُسته شده‌ی ایستارِ دانشیِ نوین را در نامی گرد می‌آوریم، آنگاه که بگوییم: خواستِ دانشِ نوین، **ریاضی‌گون** (mathematische)[37] است. از کانت این گزاره‌ی بسیار یادشده، اما هنوز اندک دریافته‌شده، برآمده است:

---

37. برابرِ درست و رسا برای واژه‌ی آلمانی **mathematische**، «**ریاضی‌گون**» است.
در نگاه نخست، این واژه به معنای «ریاضیاتی» یا «وابسته به دانش ریاضیات» است، اما هایدگر در این گفتار، با ریشه‌کاویِ آن، ژرفاییِ یکسره دیگر را از آن آشکار می‌سازد.

خاستگاه واژه و آرشِ بنیادین: هایدگر نشان می‌دهد که این واژه از یونانیِ τὰ μαθήματα (تا مَتِه‌ماتا) می‌آید که به معنای «آنچه آموختنی است» می‌باشد. ریشه‌ی آن، μάθησις (مَتِسیس)، به معنای «آموختن» است. اما هایدگر درنگ می‌کند که آموختن نزد یونانیان، نه انباشتنِ آگاهی‌های نو، که «به آگاهی درآوردنِ آنچه پیشاپیش می‌دانیم» است.

گشایشِ معنای فلسفی (هایدگری): بر پایه‌ی این دریافتِ بنیادین از «آموختن»، «ریاضی‌گون» دیگر تنها به کار با شماره و ریخت‌های هندسی بازنمی‌گردد. «ریاضی‌گون» (Das Mathematische) نزد هایدگر، نامی است برای آن فرا-افکنیِ (Entwurf) بنیادینی که اندیشه‌ی نوین با آن، با جهان روبرو می‌شود.

این شیوه‌ی اندیشیدن، پیش از آنکه به سراغِ آزمونِ چیزها برود، پیشاپیش، طرحی از چیستیِ چیزها و شیوه‌ی شناختشان را از خود برمی‌نهد.

این یک پروژه‌ی **بنیاد-نهاده** (axiomatisch) است؛ یعنی بر بنیاد-گزاره‌هایی استوار است که از خودِ خرد برآمده‌اند، نه از چیزها.

دانش نوین، از دید هایدگر، «ریاضی‌گون» است، نه از آن رو که بسیار از شمارش بهره می‌برد، که از آن رو که پیشاپیش، سرشت را به‌سانِ سامانه‌ای از نیروها و جنبش‌های شمارش‌پذیر در گستره‌ی یکسانِ گاه-جا فرا-می‌افکند.

پس:
ریاضی‌گون (mathematische) در این گفتار، نه یک رشته‌ی دانشی، که یک **ایستارِ بنیادینِ اندیشه** است. این ایستار، آن شیوه‌ی نوینِ رویارویی با هستنده است که در آن، انسان شناسنده، با نهادنِ بنیاد-گزاره‌هایی پیشین (a priori)، خود، گستره و چگونگیِ پدیدار شدنِ چیزها را برای شناخت، پیشاپیش شناسانده و مرزبندی می‌کند.(پانوشت مترجم)

«اما من به کرسی می‌نشانم که در هر آموزه‌ی ویژه‌ی سرشتی، تنها همان اندازه دانش راستین می‌توان یافت که در آن ریاضیات یافتنی است.»

پرسش برآیش‌گر این است: اینجا «ریاضیات» و «ریاضی‌گون» چه آرشی دارد؟ چنین می‌نماید که ما پاسخ به این پرسش را تنها می‌توانیم از خودِ ریاضیات برگیریم. این یک خطا است؛ زیرا خودِ ریاضیات تنها یک ریخت‌گیریِ (Ausformung) شناسا از آن چیزی است که ریاضی‌گون است.

اینکه ریاضیات از دیدگاه کارکردی و آموزشی امروز به دانشکده‌ی دانش‌های سرشتی شمرده می‌شود، شوندهای دیرینه‌ایِ خود را دارد، اما به شیوه‌ای باوه‌مند بایسته نیست. پیشتر، ریاضیات به هفت هنر آزاد درپیوند بود. ریاضیات همان‌اندازه یک دانش سرشتی است که «خرددوستی» یک دانش مینوی است. خرددوستی از دیدگاه باوه‌مند، همان‌اندازه به دانشکده‌ی خرددوستی درپیوند نیست که ریاضیات به دانشکده‌ی دانش‌های سرشتی. اینکه آدمی اکنون خرددوستی و ریاضیات را به این شیوه جای می‌دهد، چنین می‌نماید که تنها یک کژسلیقگی یا خطایی در برنامه‌ی درسی است. شاید اما چیزی یکسره دیگر باشد - و کسانی هستند که درباره‌ی چنین چیزهایی حتا اندیشه‌های خود را نیز می‌کنند - یعنی، نشانه‌ای از این که دیگر یگانگیِ پایه‌ریزی‌شده و روشن‌شده‌ی دانش‌ها نیست، که این یگانگی دیگر نه یک نیاز و نه یک پرسش است.

ب) ریاضی‌گون، μαθήματα
(Das Mathematische)

کارِ «ریاضی‌گون» چگونه است، اگر نتوان آن را از ریاضیات برتافت؟ در چنین پرسش‌هایی، نیکوست که به خودِ واژه پایبند بمانیم. هرچند، آنجا که این واژه می‌ایستد، هماره خودِ آن چیز نیز یافت نمی‌شود. اما نزد یونانیان، که این واژه از آنان سرچشمه می‌گیرد، می‌توانیم این پیش‌نهاده را بی‌گزند بپذیریم. «ریاضی‌گون» بر پایه‌ی ریختِ واژه‌اش، از واژه‌ی یونانی **τὰ μαθήματα** (تا مَتِه‌ماتا) می‌آید، آن **آموختنی** و از این رو همزمان، آن **آموزاندنی**؛ **μανθάνω** (مَنثانُو) به آرشِ آموختن است، و **μάθησις** (مَتِسیس) به آرشِ آموزه، آن هم در چمی دوگانه: آموزه به‌سانِ به آموزه رفتن و آموختن، و آموزه به‌سانِ آنچه آموزانده می‌شود. آموزاندن و آموختن در اینجا در چمی فراخ و همزمان باوه‌مند در نظر است، نه در آن چمِ پسینِ تنگ و فرسوده‌ی دبستان و دانشمند. اما این جدا ساختن، بسنده نیست تا آرشِ راستینِ «ریاضی‌گون» را به چنگ آوریم. برای این کار، بایسته است که بنگریم یونانیان، ریاضی‌گون را در چه همبستگی‌ای فراخ‌تر جای می‌دهند و در برابرِ چه چیزی آن را جدا می‌سازند.

«ریاضی‌گون» به راستی چیست را، آنگاه درمی‌یابیم که بنگریم یونانیان، ریاضی‌گون را در کجا رده‌بندی می‌کنند و در این سامان، در برابرِ چه چیزی آن را مرزبندی می‌سازند. یونانیان، ریاضی‌گون، **τὰ μαθήματα** (تا مَتِه‌ماتا)، را در یگانگی با شناسانندههای پیش رو برمی‌شمارند:

۱. **τὰ φυσικά** (تا فوسیکا) -چیزها، تا آنجا که از خود برمی‌خیزند و به بیرون می‌آیند؛

۲. **τὰ ποιούμενα** (تا پُیومنا) -چیزها، تا آنجا که به دست انسان، به شیوه‌ی پیشه‌ورانه، ساخته و پرداخته شده‌اند و به‌سانِ چنین چیزی فرا-می‌ایستند؛

۳. **τὰ χρήματα** (تا خرِماتا) -چیزها، تا آنجا که در کاربری و در پی آن، هماره در دسترس می‌ایستند - این‌ها می‌توانند یا φυσικά باشند، مانند سنگ‌ها و مانند آن، یا ποιούμενα، یعنی چیزی که به‌ویژه تازه ساخته شده است؛

۴. **τὰ πράγματα** (تا پراگماتا) -چیزها، تا آنجا که به‌کل آنهایی هستند که ما با آن‌ها سروکار داریم، چه آنکه به آن‌ها بپردازیم، به کارشان بریم، دیگرگونشان سازیم یا تنها بنگریم و بکاویمشان - πράγματα، در بازبستگی به πρᾶξις (پراکسیس)، و πρᾶξις در اینجا به چمی بسیار فراخ گرفته شده، نه در چمِ تنگِ کاربردِ کارکردی (بنگرید به χρῆσις) و نه در چمِ πρᾶξις به‌سانِ کنش در چمِ کنشِ خوی‌مندانه؛ πρᾶξις همه‌ی کردن و پی‌گرفتن و تاب آوردن است، که ποίησις را نیز دربرمی‌گیرد؛

۵. و سرانجام، **τὰ μαθήματα** (تا مَتِه‌ماتا). بر پایه‌ی آن شناساندنِ پیاپیِ تاکنونی از چهار نامِ نخست، باید در اینجا نیز درباره‌ی μαθήματα بگوییم: چیزها، تا آنجا که آن‌ها... ؛ پرسش این است: از چه روی؟

به هر روی، این یک چیز را درمی‌یابیم: ریاضی‌گون به چیزها بازمی‌گردد، و آن هم از دیدگاهی شناسا. ما با پرسش از ریاضی‌گون، در آن پرسش راهنمای خویش، «یک چیز چیست؟»، می‌گردیم. از چه دیدگاهی چیزها برگرفته شده‌اند، آنگاه که ریاضی‌گون نگریسته و فراخوانده می‌شوند؟

ما از دیرباز خو گرفته‌ایم که نزد «ریاضی‌گون» به شماره‌ها بیندیشیم. ریاضی‌گون و شماره‌ها به‌آشکارا با هم همبستگی دارند. پرسش تنها این می‌ماند: آیا این همبستگی از آن رو هست که ریاضی‌گون چیزی شماره‌گون است، یا وارونه، از آن روست که آنچه شماره‌گون است، چیزی ریاضی‌گون است؟ دومی درست است. اما تا آنجا که شماره‌ها بدین‌سان با ریاضی‌گون همبستگی دارند، باید پرسید: چرا درست شماره‌ها به‌سانِ ریاضی‌گون شمرده می‌شوند؟ خودِ ریاضی‌گون چیست که چیزی همچون شماره‌ها باید به‌سانِ ریاضی‌گون دریافته شود و بیش از همه به‌سانِ ریاضی‌گون پیش نهاده شود؟ **μάθησις** (مَتِسیس) به آرشِ آموختن است؛ **μαθήματα** (مَتِه‌ماتا) به آرشِ آموختنی. بر پایه‌ی آنچه گفته شد، پس با این نامگذاری، چیزها در نظر هستند، تا آنجا که آموختنی باشند. آموختن - این گونه‌ای از برگرفتن و خویشتن کردن است. اما نه هر گرفتنی، آموختن است. ما می‌توانیم چیزی را برگیریم، برای نمونه سنگی را، آن را با خود ببریم و در انبوهه‌ی سنگ‌ها بنهیم؛ و همچنین گیاهان را؛ در آشپزنامه آمده است: «برگیرید»، یعنی به کار برید. گرفتن به این آرش است: به شیوه‌ای، چیزی را به چنگ آوردن و آن را در دست داشتن. اکنون، آموختن، کدام گونه از گرفتن را می‌نمایاند؟ **Μαθήματα** - چیزها، تا آنجا که ما آن‌ها را می‌آموزیم. اما اگر باریک بنگریم، ما نمی‌توانیم چیزی را بیاموزیم، برای نمونه جنگ‌افزاری را؛ ما تنها می‌توانیم کاربردِ آن چیز را بیاموزیم. آموختن از این رو، گرفتنی و خویشتن کردنی است که در آن، کاربرد، خویشتن کرده می‌شود. چنین خویشتن کردنی، با خودِ به کار بردن روی می‌دهد. ما آن را **ورزیدن** (**Übung**) می‌نامیم. اما ورزیدن، باز هم تنها گونه‌ای از آموختن است. نه هر آموختنی، ورزیدن است. اما اکنون، باوه‌ی آموختن در چمِ راستینِ **μάθησις** چیست؟ چرا آموختن، یک گرفتن است؟ چه چیزی از چیزها گرفته می‌شود، و چگونه گرفته می‌شود؟

بیایید یک بار دیگر **ورزیدن** (**Üben**) را به‌سانِ گونه‌ای از آموختن بنگریم. در ورزیدن، ما **کاربرد** (**Gebrauch**) جنگ‌افزار، یعنی شیوه و راهِ سروکار داشتن با آن را، به چنگ خویش می‌آوریم. ما بر شیوه‌ی سروکار داشتن با جنگ‌افزار چیره می‌شویم. این می‌خواهد بگوید: شیوه‌ی پیش رفتن و سروکار داشتنِ ما، خود را با آنچه خودِ جنگ‌افزار می‌طلبد، هم‌خوان می‌سازد؛ «جنگ‌افزار» نه به آرشِ این تفنگِ تکینِ با این شماره‌ی شناسا، که برای نمونه، به مدل ۹۸. اما در ورزیدن، ما نه تنها پر کردن و چکاندن و نشانه‌گرفتن را، نه تنها

دست‌ورزی را می‌آموزیم، که در همه‌ی این‌ها همزمان و تازه، خودِ **چیز** را **بازمی‌شناسیم** (kennenlernen). آموختن هماره یک بازشناختن نیز هست. در آموختن، سوگیری‌هایی برای آموختن هست، آموختنِ به کار بردن، آموختنِ بازشناختن. بازشناختن، خود، پایگان‌های گوناگونی دارد. ما تفنگِ شناسای تکین را بازمی‌شناسیم، می‌آموزیم که تفنگی از این مدل چیست، و به‌طور کلی یک تفنگ چیست. اما در ورزیدن، که آموختنِ کاربرد است، آن بازشناختنِ درپیوند با آن، درونِ کرانی شناسا می‌ماند. چیز به گونه‌ای همگانی به آگاهی درمی‌آید، تا آنجا که آموزنده، تیراندازی کاردان شود. اما بر تنِ آن چیز، آن تفنگ، باز هم «بیشتر» برای بازشناختن هست، پس به‌طور کلی برای آموختن، برای نمونه: قانون‌های پرتابه‌شناسی، سازوکارشناسی، کارکردِ کیمیاییِ ماده‌هایی شناسا. افزون بر این، بر تنِ آن آموختنی است که جنگ‌افزار چیست، این چیزِ کاربردیِ شناسا چیست. اما در این میان، باز چه چیزِ بسیاری برای آموختن هست؟ این، که کارِ چنین چیزی به‌کل از چه قرار است. اما ما این را هنگام تیراندازی، هنگامِ به کار بردنِ چیز، نیازی نیست بشناسیم. بی‌گمان نه. اما این، آن را کنار نمی‌گذارد که این به چنین چیزی درپیوند باشد. زیرا آنگاه که بایسته است چیزی را که کاربردش را می‌ورزیم، به‌کل دسترس‌پذیر سازیم، یعنی آن را بسازیم، سازنده باید پیشتر بازشناخته باشد که کارِ آن چیز به‌کل از چه قرار است. از دیدگاه چیز، بازشناسی‌ای بنیادین‌تر نیز هست، آنی که باید پیشتر آموخته شده باشد تا به‌کل چنین مدل‌هایی و پاره‌های همخوان با آن‌ها باشد، آن بازشناختنِ آنچه به‌کل به یک جنگ‌افزارِ آتشی درپیوند است و آنچه یک جنگ‌افزار است؛ این باید پیشاپیش به آگاهی درآورده شود، باید آموخته و آموزاندنی باشد. این بازشناختن، بنیادِ بر دوش کشنده‌ی ساختنِ چیز است، و آن چیزِ ساخته‌شده، به نوبه‌ی خود، تازه بنیادِ شدنی‌سازنده‌ی ورزیدن و کاربرد است. آنچه ما در ورزیدن می‌آموزیم، تنها برشی مرزبندی‌شده از آموختنیِ بر تنِ چیز است. آموختنِ بنیادین، آن گرفتنی است که در آن، ما این را، که هر چیزی به‌طور کلی چیست، به آگاهی درمی‌آوریم، که جنگ‌افزار چیست، که چیزِ کاربردی چیست. اما این را ما به راستی پیشاپیش می‌دانیم. هنگامی که ما این تفنگ یا همچنین مدلِ شناسای تفنگی را بازمی‌شناسیم، تازه نمی‌آموزیم که جنگ‌افزار چیست، که این را پیشتر می‌دانیم و باید بدانیم، وگرنه به‌کل نمی‌توانستیم تفنگ را به‌سانِ خودش دریافت کنیم. آنگاه که ما پیشاپیش می‌دانیم جنگ‌افزار چیست، و تنها چنین، آنچه پیشِ روی ما نهاده و دیده شده، تازه در آنچه هست، برای ما پدیدار می‌شود.

هرچند، ما آنچه را یک جنگ‌افزار است، تنها به گونه‌ای همگانی، به شیوه‌ای نااستوار می‌شناسیم. هنگامی که ما این را برای خود، به‌ویژه و به شیوه‌ای شناسا به آگاهی درآوریم، آنگاه چیزی را به آگاهی درمی‌آوریم که به راستی پیشاپیش داریم. درست همین «به آگاهی درآوردن»، باوه‌ی راستینِ آموختن، یعنی **μάθησις** است. **τὰ μαθήματα**، آن چیزهایی هستند تا آنجا که ما آن‌ها را به آگاهی درمی‌آوریم، آن هم به‌سانِ آنچه ما در راستی پیشاپیش می‌شناسیم، تن را به‌سانِ تن‌مندی، در گیاه، گیاه‌مندی را، در جانور، جانورمندی را، در چیز، چیستی را و مانند آن. این آموختنِ راستین، بدین‌سان گرفتنی سخت شگفت است، گرفتنی که در آن، گیرنده تنها آنی را می‌گیرد که در بنیاد پیشاپیش دارد. با این آموختن، آموزاندن نیز همخوانی دارد. آموزاندن، دادن است، پیش نهادن؛ اما آنچه در آموزاندن پیش نهاده می‌شود، آموختنی نیست، بلکه تنها دستوری به شاگرد داده می‌شود تا خود آن چیزی را برگیرد که پیشاپیش دارد. اگر شاگرد تنها چیزی پیش‌نهاده‌شده را برگیرد، نمی‌آموزد. او تازه آنگاه به آموختن درمی‌آید که آنچه را می‌گیرد، به‌سانِ آن چیزی بیازماید که خود به راستی پیشاپیش دارد. تنها آنجا آموختن راستین است که گرفتنِ آنچه آدمی پیشاپیش دارد، خود-به-خویشتن-دادنی باشد و به‌سانِ چنین چیزی آزموده شود. آموزاندن از این رو چیزی جز این آرش ندارد که دیگران را بگذاریم بیاموزند، یعنی یکدیگر را به آموختن برسانیم. آموختن دشوارتر از آموزاندن است؛ زیرا تنها آنکه به راستی می‌تواند بیاموزد - و تنها تا آنگاه که می‌تواند - تنها او می‌تواند به راستی بیاموزاند. آموزگار راستین از شاگرد تنها در این جدا می‌شود که بهتر

می‌تواند بیاموزد و به شیوه‌ای راستین‌تر می‌خواهد بیاموزد. در هر آموزاندنی، بیش از همه آموزگار است که می‌آموزد.

این آموختن، دشوارترین است: به راستی و تا به بنیاد، آنچه را به آگاهی درآوردن که ما هماره پیشاپیش می‌دانیم. چنین آموختنی، که در اینجا تنها کار ما با آن است، می‌طلبد که آدمی پیوسته نزد آنچه در ظاهر نزدیک‌ترین است، درنگ کند، برای نمونه، نزد این پرسش که یک چیز چیست. ما بی‌وقفه تنها همان را می‌پرسیم، همان بیهودگیِ آشکار را از دیدگاه سود: که چیز چیست، که دست‌افزار چیست، که انسان چیست، که کارِ هنری چیست، که دولت چیست، که جهان چیست.

در یونان باستان، دانشمندی نامدار بود که همه‌جا می‌گشت و گفتار می‌گفت. چنین کسانی را سوفیست می‌نامیدند. هنگامی که این سوفیست نامدار روزی از سفری گفتاری در آسیای کوچک به آتن بازگشت، آنجا در خیابان با سقراط روبرو شد. خویِ او این بود که در خیابان بایستد و با مردمان سخن بگوید، برای نمونه با یک کفش‌گر درباره‌ی اینکه کفش چیست. سقراط هیچ درون‌مایه‌ی دیگری جز هماره این نداشت: که چیزها چه هستند. «هنوز اینجا ایستاده‌ای،» گفت آن سوفیستِ از سفر بازگشته با برتری به سقراط، «و هماره همان را درباره‌ی همان می‌گویی؟» «آری،» پاسخ داد سقراط، «چنین می‌کنم؛ اما تو، که چنین ویژه زیرکی، بی‌گمان هرگز همان را درباره‌ی همان نمی‌گویی.»

τὰ μαθήματα، ریاضی‌گون، آن چیزی «بر» تنِ چیزهاست که ما به راستی پیشاپیش می‌شناسیم، و در پیِ آن، آن را تازه از چیزها بیرون نمی‌کشیم، بلکه به شیوه‌ای ویژه، خود پیشاپیش با خود می‌آوریم. از اینجا اکنون می‌توانیم دریابیم چرا، برای نمونه، شماره چیزی ریاضی‌گون است. ما سه صندلی را می‌بینیم و می‌گوییم: این‌ها سه تا هستند. اینکه «سه» چیست را نه آن سه صندلی به ما می‌گویند، و نه سه سیب یا سه گربه یا هر سه چیز دیگری. بلکه ما تنها آنگاه می‌توانیم چیزها را به‌سانِ سه بشماریم که پیشاپیش «سه» را بشناسیم. پس آنگاه که ما سه‌گانگی را به‌سانِ خودش به چنگ می‌آوریم، تنها چیزی را آشکارا به آگاهی درمی‌آوریم که به‌گونه‌ای پیشاپیش داریم. این به-آگاهی-درآوردن، همان آموختن راستین است. شماره چیزی است که در چمِ راستین، آموختنی است، یک μάθημα، یعنی چیزی ریاضی‌گون. برای به چنگ آوردنِ سه به‌سانِ خودش، یعنی سه‌گانگی، چیزها به ما هیچ کمکی نمی‌کنند. سه - این به راستی چیست؟ آن شماره‌ای که در رده‌ی شماره‌های سرشتی در جایگاه سوم می‌ایستد. در جایگاه «سوم»! او تنها از آن رو سومین شماره است که خودِ سه است. و «جایگاه» - جایگاه‌ها از کجا؟ سه، سومین شماره نیست، بلکه نخستین شماره است، و نه مثلاً یک. ما برای نمونه پیش روی خود یک گرده نان و یک کارد داریم، این یکی و افزون بر آن، آن دیگری. هنگامی که آن‌ها را با هم برمی‌گیریم، می‌گوییم: این هر دو، این یکی و آن دیگری، اما نه: این دو تا، نه ۱ + ۱. تازه آنگاه که به نان و کارد، برای نمونه، جامی افزوده شود و ما آنچه را داده شده است با هم برگیریم، می‌گوییم: همه؛ اکنون ما آن‌ها را به‌سانِ یک **انباشت** (Summe) برمی‌گیریم، یعنی به‌سانِ یک باهم‌بودن و چنین و چنان شماری. تازه از سومی است که آن یکیِ پیشین، نخستین می‌شود و آن دیگریِ پیشین، دومین، می‌شود یک و دو، از «و» می‌شود «به علاوه»، می‌شود شدنی‌بودنِ جایگاه‌ها و رده. آنچه ما اکنون به آگاهی درمی‌آوریم را از هیچ چیز دلخواهی برنمی‌گیریم. ما آنی را برمی‌گیریم که به‌گونه‌ای پیشاپیش خود داریم. کار بر سر چنان آموختنی‌ای است که باید به‌سانِ ریاضی‌گون دریافته شود.

همه‌ی این‌ها را ما به آگاهی درمی‌آوریم، می‌آموزیم، بی‌هیچ نگاهی به چیزها. از آنجا که چیزی همچون شماره‌ها در سروکار رایج ما با چیزها، هنگام شمارش با آن‌ها و در پیِ آن هنگام شمردن، از میان آنچه ما بر تنِ چیزها به

آگاهی درمی‌آوریم بی‌آنکه از آن‌ها برگرفته باشیم، نزدیک‌ترین است، از این رو شماره‌ها شناخته‌شده‌ترین چیز ریاضی‌گون هستند. از این رو، در پی آن، این رایج‌ترین چیز ریاضی‌گون، به خودِ ریاضی‌گون بدل می‌شود. اما باوه‌ی ریاضی‌گون در شماره به‌سانِ مرزبندیِ نابِ چندیِ ناب نهفته نیست، بلکه وارونه: از آنجا که شماره چنین باوه‌ای دارد، به آن آموّختنی در چمِ μάθησις درپیوند است.

نماد ما «ریاضی‌گون» هماره پرواژه است؛ او نخست به این آرش است: آنچه به شیوه‌ی شناسانده‌شده و تنها در آن آموختنی است، و دوم: خودِ شیوه‌ی آموختن و پیش رفتن. ریاضی‌گون، آن آشکارگی بر تنِ چیزهاست که ما هماره پیشاپیش در آن می‌جنبیم، و بر پایه‌ی آن، ما چیزها را به‌کل به‌سانِ چیزها و به‌سانِ چنین چیزهایی می‌آزماییم. ریاضی‌گون، آن ایستار بنیادین در برابر چیزهاست که در آن ما چیزها را **پیش-می‌گیریم** (**vor-nehmen**) رو به آنی که به‌سانِ آن به ما پیشاپیش داده شده‌اند، باید داده شده باشند و خواهند بود. ریاضی‌گون از این رو پیش‌نهاده‌ی بنیادینِ دانش از چیزهاست.

از این رو، افلاطون بر سردرِ آکادمیِ خویش این گفته را نهاد: **Ἀγεωμέτρητος μηδεὶς εἰσίτω**! «هیچ‌کس که ریاضی‌گون را درنیافته باشد، نباید به اینجا درآید!»
این گفته نه چندان و نه نخست به این آرش است که کسی باید تنها در رشته‌ی «هندسه» آموخته باشد، بلکه به این آرش است که او دریابد که بایسته‌ی بنیادین برای توانِ دانستن و دانشِ راستین، دانش از پیش‌نهاده‌های بنیادینِ همه‌ی دانش و آن ایستاری است که از چنین دانشی بر دوش کشیده می‌شود. دانشی که به شیوه‌ای دانشی، بنیاد خویش را ننهد و در این میان مرز خویش را نگیرد، دانش نیست، بلکه تنها یک انگاشت است. ریاضی‌گون، در چمِ بنیادینِ بازشناختنِ آنچه آدمی پیشاپیش می‌شناسد، پیش‌نهاده‌ی بنیادینِ کارِ «آکادمیک» است. این گفته بر سردر آکادمی، بدین‌سان چیزی جز یک بایسته‌ی کاریِ سخت و یک مرزبندیِ کاریِ روشن در خود ندارد. هر دو این پیامد را داشته‌اند که ما امروز هنوز، پس از دوهزار سال، با این کار آکادمیک به پایان نرسیده‌ایم و هرگز نیز به پایان نخواهیم رسید، تا آنگاه که خود را جدی بگیریم.

این درنگ کوتاه بر باوه‌ی ریاضی‌گون، با این به-کرسی-نشاندنِ ما برانگیخته شد که خویِ بنیادینِ دانش نوین، ریاضی‌گون است. این، پس از آنچه گفته شد، نمی‌تواند به این آرش باشد: که در این دانش با ریاضیات کار شده است، بلکه به این آرش است: که به شیوه‌ای پرسیده شده است که بر پایه‌ی آن، تازه ریاضیات در چمِ تنگ‌تر، باید به بازی درمی‌آمد.

از این رو، بایسته است که اکنون نشان دهیم که خویِ بنیادینِ اندیشیدن و دانش نوین، در چمِ راستین، تا چه اندازه و چگونه ریاضی‌گون است. با چنین آهنگی، می‌کوشیم گامی باوه‌مند از دانش نوین را در خطوط بنیادینش پیش چشم آوریم. بر پایه‌ی آن باید روشن شود که ریاضی‌گون در چه نهفته است و چگونه در این میان باوه‌ی خویش را می‌گشاید، اما در سویه‌ای شناسا نیز سخت و سنگواره می‌شود.

ج) خویِ ریاضی‌گونِ دانش سرشتیِ نوین؛
نخستین قانون جنبش نیوتن
(Der mathematische Charakter der neuzeitlichen Naturwissenschaft; Newtons erstes Bewegungsgesetz)

اندیشیدن نوین با یک تلنگر پدیدار نمی‌شود. زمینه‌های آن در سده‌ی پانزدهم در حکمت مدرسیِ پسین به جنبش درمی‌آیند. سده‌ی شانزدهم پیش‌روی‌های ناگهانی و به همان سان پس‌رفت‌هایی را با خود می‌آورد. تازه در سده‌ی هفدهم است که روشنگری‌ها و پایه‌ریزی‌های برآیش‌گر روی می‌دهند. همه‌ی این رویداد، نخستین فرجامِ سامان‌مند و آفرینشگرانه‌ی خود را به دست ریاضیدان و فیزیکدان انگلیسی، نیوتن، می‌یابد، و آن هم در شاهکار او که نامش این است: **Philosophiae naturalis principia mathematica**، ۱۶۸۶/۸۷. در این نام، «Philosophie» به آرش دانش همگانی است؛ «principia» بنیادهای آغازین‌اند، آن بنیادهای آغازی، یعنی نخستین بنیادها. در این بنیادهای آغازین، به‌هیچ‌روی پای یک پیش‌درآمد برای نوآموزان در میان نیست.

این کار نه تنها فرجامی بر کوشش‌های پیشین بود، که همزمان پایه‌ریزی‌ای برای دانش سرشتیِ پس از خود بود. او همان اندازه که به گشایش آن یاری رساند، همان اندازه نیز آن را بازداشت. هنگامی که ما امروز از فیزیک کلاسیک سخن می‌گوییم، آرش ما آن ریخت از دانش، پرسشگری و پایه‌ریزی است که به دست نیوتن بنیان نهاده شد. هنگامی که کانت از «آن» دانش سخن می‌گوید، آرش او فیزیک نیوتن است. پنج سال پس از پدیدار شدنِ «سنجش خرد ناب»، درست صد سال پس از «بنیادهای آغازینِ» نیوتن، کانت نوشته‌ای با نام «بنیادهای آغازینِ فرابودشناختیِ دانش سرشتی»، ۱۷۸۶، را به چاپ می‌رساند. این کار - بر بنیادِ آن ایستاری که در «سنجش خرد ناب» به دست آمده بود - **پاد-پاره‌ای (Gegenstück)** آگاهانه و افزاینده بر کار نیوتن است. در پایانِ پیش‌گفتارِ نوشته‌اش، کانت آشکارا به کار نیوتن بازمی‌گردد. واپسین دهه‌ی آفرینش او به این پهنه‌ی پرسشگری گذشت.

با افکندن نگاهی به کار نیوتن - بیش از این در اینجا از دست ما برنمی‌آید - ما همزمان پیش‌نگاهی به دریافتِ دانشیِ کانت می‌اندازیم، اما همزمان نگاهی نیز به آن پیش‌پنداشت‌های بنیادینی که حتا در فیزیک امروزین نیز هنوز استوارند، هرچند دیگر نه به تنهایی.

پیش از این کار، برشی کوتاه آمده است که نامش Definitiones است. آن‌ها به quantitas materiae (اندازه‌ی ماده)، quantitas motus (اندازه‌ی جنبش)، نیرو و پیش از همه vis centripeta (نیروی مرکزگرا) می‌پردازند. سپس باز هم یک Scholium (درنگ‌نوشت) می‌آید که دربردارنده‌ی آن رشته از دریافت‌های نامدار درباره‌ی گاهِ بی‌کران و گاهِ همبسته، جای بی‌کران و جای همبسته، درباره‌ی جایگاه بی‌کران و جایگاه همبسته و سرانجام درباره‌ی جنبش بی‌کران و جنبش همبسته است. سپس برشی می‌آید که نامش این است: **Axiomata, sive leges motus**، «بنیادها، یا قانون‌های جنبش». پس از آن، جانمایه‌ی راستینِ کار می‌آید؛ او بر سه کتاب

بخش شده است. دو کتاب نخست از جنبش تن، de motu corporum، و کتاب سوم از سامانه‌ی جهان، de mundi systemate، سخن می‌گویند.

ما در اینجا تنها به نخستین بنیاد، یعنی آن قانون جنبشی می‌نگریم که نیوتن در سرآغازِ کار خویش می‌نهد. او چنین است:

Corpus omne perseverare in statu suo quiescendi vel movendi uniformiter in directum, nisi quatenus a viribus impressis cogitur statum illum mutare.

«هر تنی در نهادِ آرامشِ خویش یا جنبشِ یکسان در خط راست، پایا می‌ماند، مگر آنکه و تا آنجا که از سوی نیروهای برنهاده‌شده وادار شود آن نهاد را دگرگون کند.»

این قانون را **قانون پایا** (**Beharrungsgesetz**) (یا، با خوشایندیِ کمتر: lex inertiae، قانون لختی/کاهلی) می‌نامند.

چاپ دوم این کار، هنوز در روزگار زندگی نیوتن در سال ۱۷۱۳ از سوی کوتس، استاد آن زمان اخترشناسی در کمبریج، به چاپ رسید و با پیش‌گفتاری گسترده همراه شد. کوتس در آن درباره‌ی این قانون بنیادین می‌نویسد: naturae lex est ab omnibus recepta philosophis، «این قانون سرشتی است که از سوی همه‌ی پژوهشگران پذیرفته شده است.»

کسی که امروز و از دیرباز فیزیک می‌خواند، به‌سختی اندیشه‌ای درباره‌ی این قانون می‌کند. ما آن را چون چیزی خودپیدا نام می‌بریم، اگر به‌کل هنوز نامش را ببریم و چیزی از آن بدانیم که او یک قانون بنیادین است و تا چه اندازه. و با این همه، صد سال پیش از آنکه نیوتن این قانون را به این ریخت در سرآغاز فیزیک بنهد، این قانون هنوز ناشناخته بود. نیوتن نیز خود آن را نیافته است، بلکه پیشتر گالیله، اما او تازه در واپسین کارهایش آن را به کار برد و حتا آشکارا نیز آن را بازنگفت. تازه استاد جنوایی، بالیانی، این قانونِ یافته‌شده را به‌سانِ قانونی همگانی بازگفت؛ دکارت سپس آن را در Principia philosophiae خویش آورد و کوشید آن را به شیوه‌ای فرابودشناختی پایه‌ریزی کند؛ نزد لایبنیتس، او نقش یک قانون فرابودشناختی را بازی می‌کند.
(vgl. Gerh. IV, 518, gegen Bayle)

این قانون تا به سده‌ی هفدهم به‌هیچ‌روی خودپیدا نبود. یک‌هزار و پانصد سال پیش از آن، نه تنها ناشناخته بود، که سرشت و هستنده به‌طور کلی به شیوه‌ای آزموده می‌شد که برای آن، این قانون هیچ آرشی نمی‌داشت. در یافتنِ این قانون و در برنهادنِ آن به‌سانِ قانونی بنیادین، **زیر-و-زبر شدنی** (**Umwälzung**) نهفته است که به بزرگ‌ترین زیر-و-زبر شدن‌های اندیشیدن انسانی درپیوند است و تازه به آن دگرگونی از پنداشت بطلمیوسی به پنداشت کوپرنیکی از کلِ سرشت، بنیادی می‌بخشد. البته قانون پایا و شناساننده‌ی آن، پیشاپیش پیشگامانی در باستان داشته است. دموکریتوس (سده‌ی پنجم/چهارم) در خوی‌هایی بنیادین در این سو می‌جنبد. در این میان، استوار شده است که روزگار گالیله و خودِ او، بخشی به شیوه‌ای با میانجی و بخشی بی‌میانجی، از اندیشه‌های دموکریتوس آگاه بوده‌اند. اما کارِ اندیشه‌های پیشین و آنچه نزد خرددوستان کهن‌تر پیشاپیش بوده، چنین است: آدمی آن‌ها را تازه آنگاه می‌بیند که خود پیشتر از نو آن‌ها را اندیشیده باشد. کانت درباره‌ی این داده‌ی بنیادین در دیرینه‌ی مینوی، روزی بسیار روشن سخن گفته است، آنگاه که پس از پدیدار شدن شاهکارش،

همروزگارانش برایش برشمردند که آنچه او پیش می‌آورد را «پیشتر نیز» لایبنیتس گفته است. برای نبرد با کانت از این راه، استاد ابرهارد در هاله (هوادار مکتب ولف-لایبنیتس) مجله‌ی ویژه‌ای را بنیان نهاد، «مجله‌ی خرددوستانه». سنجشگری بر کانت چنان سطحی و همزمان خودپسندانه بود که نزد مردم رایج بسیار خوشایند افتاد. هنگامی که این کار از اندازه گذشت، کانت به «آن کارِ بیزارکننده»، یعنی نوشتنِ نوشتاری ستیزه‌جویانه با نام «درباره‌ی یافتی که بر پایه‌ی آن، همه‌ی سنجشگریِ نوینِ خرد ناب، با سنجشگری‌ای کهن‌تر، بی‌نیاز می‌شود» برآیش کرد. این نوشته چنین آغاز می‌شود:

> «آقای ابرهارد این یافت را کرده است که [...] «خرددوستیِ لایبنیتسی همان‌اندازه دربردارنده‌ی یک سنجش خرد است که این یکیِ نوین، و با این همه، در کنار آن، جزم‌باوری‌ای را پایه‌ریزی می‌کند که بر شکافتنِ باریک‌بینانه‌ی توانایی‌های شناخت استوار است، و در پی آن، همه‌ی راستیِ این دومی را و افزون بر آن، باز هم بیشتر را، در گستره‌ی گسترش‌یافته و پایه‌مندِ فهم در خود دارد.» اینکه چگونه شده است که آدمی این چیزها را در خرددوستیِ آن مرد بزرگ و دخترش، یعنی خرددوستیِ ولفی، پیشتر ندیده است را او البته برنمی‌تاود؛ باری، چه بسیار یافت‌های نوپنداشته را که اکنون برتافتگرانِ کاردان، یکسره روشن در نوشته‌های کهن می‌بینند، **پس از آنکه به آنان نشان داده شد به چه باید بنگرند**!»

در روزگار گالیله نیز چنین بود: پس از آنکه پرسشگری‌های نوین به چنگ آمدند، آدمی می‌توانست پس از آن، دوباره دموکریتوس را نیز بخواند؛ پس از آنکه آدمی دموکریتوس را با یاریِ گالیله دریافت، می‌توانست برای او برشمارد که در راستی چیز نوینی گزارش نمی‌دهد. همه‌ی دریافت‌های بزرگ و یافت‌های بزرگ، نه تنها بیشتر از سوی چندین تن همزمان اندیشیده می‌شوند، که باید همواره از نو نیز در آن کوشش یگانه اندیشیده شوند که درباره‌ی همان، به راستی همان را بگویند.

د) جدا ساختنِ آزمون سرشتیِ یونانی در برابرِ آزمون نوین

(Abhebung der griechischen Naturerfahrung gegen die neuzeitliche)

الف) آزمون سرشتی نزد ارسطو و نیوتن

(Die Naturerfahrung bei Aristoteles und Newton)

قانون بنیادینِ یادشده با دریافتِ پیشین از سرشت چگونه پیوندی دارد؟ پنداشتی که در باختر تا به سده‌ی هفدهم از کلِ سرشت («جهان») چیره بود، با خرددوستی افلاطونی و ارسطویی شناسانده می‌شد؛ به‌ویژه، اندیشیدنِ دریافتی-دانشی، با آن پیش‌پنداشت‌های بنیادین، دریافت‌های بنیادین و بنیادهایی راهبری می‌شد که ارسطو در گفتارهایش درباره‌ی فیزیک و درباره‌ی گنبد آسمان برنهاده بود و به حکمت مدرسیِ سده‌های میانه راه یافته بود.

از این رو، ما باید کوتاه به پیش‌پنداشت‌های بنیادین ارسطو بپردازیم تا بتوانیم گستره‌ی آن زیر-و-زبر شدنی را که در نخستین قانون نیوتنی بازگو شده است، برآورد کنیم. ما در این میان باید خود را از پیش‌داوری‌ای رها کنیم که بخشی از آن درست با سنجشگریِ تیزِ دانش نوین از ارسطو خوراک گرفته است: که گویی برنهاده‌های او تنها دریافت‌هایی اندیشیده‌شده‌اند که هیچ گواهی‌ای بر خودِ چیزها ندارند. این شاید درباره‌ی حکمت مدرسیِ

پسینِ سده‌های میانه راست باشد، که بسا به شیوه‌ای یکسره جدلی (dialektisch) در شکافتنِ بی‌بنیادِ دریافت‌ها می‌گشت. اما درباره‌ی خودِ ارسطو راست نیست. او، وارونه، در روزگار خویش درست برای این می‌جنگد که اندیشیدن و پرسیدن و گفتار، همواره یک **λέγειν ὁμολογούμενα τοῖς φαινομένοις** باشد: «آن را گفتن که با آنچه بر خودِ هستنده پدیدار می‌شود، همخوانی دارد».

در همان جایگاه، ارسطو آشکارا می‌گوید: **τέλος δὲ τῆς μὲν ποιητικῆς ἐπιστήμης τὸ ἔργον, τῆς δὲ φυσικῆς τὸ φαινόμενον ἀεὶ κυρίως κατὰ τὴν αἴσθησιν**. ما شنیدیم که یونانیان چیزها را به‌سانِ ποιούμενα و φυσικά می‌شناسانند، به‌سانِ آنی که از خود به بیرون می‌آید، و آنی که ساخته-پرداخته و کرده می‌شود. همخوان با آن، دانش‌های گوناگونی نیز هست، ἐπιστήμη، دانشی درباره‌ی آنچه از خود به بیرون می‌آید و دانشی درباره‌ی آنچه ساخته-پرداخته می‌شود. همخوان با آن، **τέλος** (آماج) دانش نیز، یعنی آنی که دانش با آن به پایان می‌رسد، آنجا که بازمی‌ایستد، آنچه به راستی به آن پایبند است، دیگرگون است. بر این پایه، آن گزاره چنین می‌گوید: «آنچه دانشِ سازنده با آن بازمی‌ایستد، آنچه در پیشاپیش، ایستادگیِ خود را از آن می‌گیرد، **کار-ساخته** (**ἔργον**) به‌سانِ آنچه باید ساخته شود، است؛ اما آنچه دانش از «سرشت» ایستادگیِ خود را از آن می‌گیرد، **τὸ φαινόμενον** (آن پدیدار) است، آنچه بر آن بیرون‌آینده پدیدار می‌شود؛ این همواره چیرگی، یعنی سنجه را، دارد، آن هم برای **دریافت حسی** (**αἴσθησιν**)، یعنی برای تنها به-سو-گرفتن و بر-گرفتن» (در برابرِ ساختن و با چیزها سروکار داشتن). آنچه ارسطو در اینجا به‌سانِ بنیادِ پیش‌رویِ دانشی بازمی‌گوید، به هیچ روی از بنیادهای دانش نوین جدا نیست. نیوتن می‌نویسد: In philosophia experimentale propositiones ex phaenomenis per inductionem collectae non obstantibus contrariis hypothesibus pro veris aut accurate aut quamproxime haberi debent, donec alia occurrerint phaenomena, per quae aut accuratiores reddantur aut exceptionibus obnoxiae. «در پژوهش آزمونی، گزاره‌هایی که از پدیدارها با روی‌آوردن به آن‌ها برگرفته شده‌اند، باید یا به درستی یا به نزدیکیِ بسیار، راست شمرده شوند، مگر آنکه پیش‌نهاده‌هایی وارونه در برابرشان بایستند، تا آنگاه که پدیدارهای دیگری پیش آیند که با آن‌ها یا این گزاره‌ها درست‌تر بازگو شوند یا دستخوشِ برون‌رفت‌هایی گردند.»

اما با همه‌ی این ایستارِ بنیادینِ همانند در پیش‌روی، ایستار بنیادین نزد ارسطو از آنِ نیوتن به شیوه‌ای باوه‌مند دیگرگون است؛ زیرا آنچه هر بار به‌سانِ پدیدارشونده، گویی، استوار گرفته می‌شود و چگونه برتافته می‌شود، در اینجا و آنجا همان نیست.

ب) آموزه‌ی جنبش نزد ارسطو

(Die Lehre von der Bewegung bei Aristoteles)

آنچه اما پیشاپیش همخوان است، این آزمون است که هستنده در چمِ فراخ‌گرفته‌شده‌ی سرشت - زمین، آسمان و ستارگان - در جنبش و در آرامش است. آرامش تنها گونه‌ای برگزیده از جنبش را آرش می‌دهد. در همه‌ی این‌ها، کار بر سر جنبشِ تن‌هاست. اما اینکه جنبش چگونه، و تن چگونه، و پیوند این دو چگونه دریافته می‌شود، استوار نیست و خودپیدا نیست. از آن آزمونِ همگانی و نااستوار، که چیزها دگرگون می‌شوند، پدید می‌آیند و از میان می‌روند، پس در جنبش‌اند، تا به دریافتی از باوه‌ی جنبش و از شیوه‌ی درپیوندی‌اش به چیزها،

راهی دراز است. پنداشت یونان باستان از زمین، پنداشت از گِردی‌ای است که اقیانوس آن را در میان گرفته است، چنانکه بر فراز این کل، آسمان گنبد بسته و به گونه‌ای یکسان پیرامون آن می‌چرخد. بعدها، نزد افلاطون و ارسطو و اودوکسوس، زمین - اما هر بار دیگرگونه - به‌سانِ گویی پنداشته می‌شود، اما چنانکه میانه‌ی همه چیز بماند.

ما خود را به بازنماییِ آن دریافت ارسطویی که بعدها فراگیر شد، مرزبندی می‌کنیم، و آن هم تنها تا آنجا که بسنده باشد تا آن رویارویی‌ای که در نخستین بنیادِ نیوتن بازگو می‌شود، پدیدار گردد.

ما نخست به گونه‌ای همگانی می‌پرسیم: نزد ارسطو، باوه‌ی چیزِ سرشتی چیست؟ پاسخ: **τὰ φυσικὰ σώματα... καθ' αὑτὰ κινητὰ κατὰ τόπον** (تا فوسیکا سُوماتا... کات آئوتا کینِتا کاتا تُپُن). «تن‌هایی که به «سرشت» درپیوندند و آن را می‌سازند، بر پایه‌ی خودشان، از دیدگاه جا، جنبش‌پذیرند.» جنبش به گونه‌ای همگانی **μεταβολή** (مِتابُلِه) است، واگشتی از چیزی به چیزی. جنبش در این چمِ فراخ، برای نمونه، رنگ‌پریدگی و سرخ‌شدگی است؛ اما آنگاه نیز که تنی از جایی به جای دیگر برده می‌شود، یک واگشت است. این برده‌شدن، جابجایی، واگشت، **φορά** (فُرا) نامیده می‌شود. κίνησις κατὰ τόπον (کینِسیس کاتا تُپُن) نزد یونانیان به آن چیزی گفته می‌شد که جنبشِ راستینِ تنِ نیوتنی را می‌سازد. در این جنبش، پیوندی شناسا با جا نهفته است. اما جنبشِ تن‌ها **καθ' αὑτά** (کات آئوتا) است، بر پایه‌ی خودشان؛ این می‌خواهد بگوید: اینکه تنی چگونه می‌جنبد، یعنی چگونه با جا پیوند دارد و با کدام جا پیوند دارد - همه‌ی این‌ها بنیادش در خودِ تن است. بنیاد **ἀρχή** (آرخه) نامیده می‌شود، آن هم در چمی دوگانه: آنی که چیزی از آن به بیرون می‌آید، و آنچه بر آن بیرون‌آمده چیره است. تن، **ἀρχὴ κινήσεως** (آرخه کینِسِئُس) است. آنچه بدین‌سان ἀρχὴ κινήσεως است، **φύσις** (فوسیس) است، آن شیوه‌ی بنیادینِ به بیرون آمدن، که اکنون البته به جنبشِ نابِ جایی مرزبندی شده است. در این، دگرگونی‌ای باوه‌مند در دریافتِ فوسیس پدیدار می‌شود. تن بر پایه‌ی سرشتِ (natur) خویش می‌جنبد. تنی جنبنده که خود ἀρχὴ κινήσεως است، یک تنِ سرشتی است. تنِ یکسره خاکی به پایین می‌جنبد، تنِ یکسره آتشی - هر شعله‌ی سرکشیده‌ای آن را می‌نمایاند - به بالا می‌جنبد. چرا؟ زیرا خاکی، جایش در پایین است و آتشی، جایش در بالا. هر تنی بسته به گونه‌اش، جای خود را دارد که به سوی آن نیز می‌گراید. پیرامون زمین، آب جای دارد، پیرامون آن، هوا، و پیرامون آن، آتش - چهار عنصر. هنگامی که تنی به سوی جای خود می‌جنبد، این جنبش برای او، یعنی برای سرشت، همخوان است، **κατὰ φύσιν** (کاتا فوسین). سنگی به سوی زمین فرو می‌افتد. اما اگر سنگی، برای نمونه با فلاخن، به بالا پرتاب شود، این جنبش در راستی در برابرِ سرشتِ سنگ است، **παρὰ φύσιν** (پارا فوسین). هر جنبشِ سرشت-ناهمخوان، **βία** (بیا) است، یعنی زوری (gewaltsam) است.

شیوه‌ی جنبش و جای تن، بر پایه‌ی سرشتِ آن شناسانده می‌شوند. برای همه‌ی شناساندن و برآوردنِ جنبش‌ها، زمین، میانه است. سنگی که می‌افتد، **ἐπὶ τὸ μέσον** (اِپی تُ مِسُن)، به سوی میانه، می‌جنبد؛ آتشی که برمی‌خیزد، **ἀπὸ τοῦ μέσου** (آپُ تُ مِسُو)، از میانه به دور، می‌جنبد. در هر دو نمونه، جنبش یک **κίνησις εὐθεῖα** (کینِسیس اِئوثِیا) است، یک جنبشِ راست. اما ستارگان، همه‌ی آسمان، **περὶ τὸ μέσον** (پری تُ مِسُن)، پیرامون میانه، می‌جنبند؛ جنبش آن **κύκλῳ** (کوکلُو) است. جنبش چرخشی و جنبش در خط راست، جنبش‌های ساده، **ἁπλαῖ** (هاپلای)، هستند؛ از این دو، باز هم جنبش چرخشی، نخستین است، یعنی از پایگانی بالاتر و در پی آن، از بالاترین پایگان است. زیرا **πρότερον τὸ τέλειον τοῦ ἀτελοῦς** (پرُتِرُن تُ تِلِیُن تُ آتِلُوس)، به‌سامان/کامل بر نابه‌سامان/ناکامل پیشی دارد. به جنبش تن‌ها، جایشان نیز درپیوند است. در

جنبش چرخشی، تن جای خود را در خودِ جنبش دارد، از این رو این جنبش، آن جنبشِ هماره-پایا، آن جنبشِ به راستی هستنده است، حال آنکه در جنبش راست، جا هر بار تنها در یک سو و دور از جای دیگر جای دارد و چنان است که در این جا، جنبش به پایان خود می‌رسد. جز این دو ریخت از جنبش ساده، جنبشِ آمیخته از هر دو، μικτή (میکته)، نیز هست. ناب‌ترین جنبش در چمِ جابجایی، جنبش چرخشی است؛ او گویی جا را در خود دارد. تنی که چنین می‌جنبد، به شیوه‌ای به‌سامان/کامل می‌جنبد؛ این درباره‌ی همه‌ی تن‌های آسمانی راست است. در برابرِ آن، جنبش زمینی هماره یک جنبش راست یا آمیخته یا اما زوری است، یک جنبش هماره نابه‌سامان/ناکامل.

میان جنبشِ تن‌های آسمانی و جنبشِ تن‌های زمینی، جدایی‌ای باوه‌مند هست. پهنه‌های جنبش‌ها دیگرگون‌اند. اینکه تنی چگونه می‌جنبد، به گونه‌ی آن و به جایی که به آن درپیوند است، بستگی دارد. *کجا*، **چگونه**ی هستی را می‌شناساند؛ زیرا هستی به آرش باشندگی (Anwesenheit) است. ماه بر زمین فرو نمی‌افتد، زیرا او در دایره‌ای می‌جنبد، یعنی به شیوه‌ای به‌سامان/کامل می‌جنبد، پیوسته در ساده‌ترین جنبش. این جنبش چرخشی در خود یکسره ناوابسته به چیزی بیرون از خود است، برای نمونه، ناوابسته به زمین به‌سانِ میانه. در برابرِ آن، برای آنکه پیشاپیش بگوییم، در اندیشیدن نوین، جنبش چرخشی تنها چنان دریافته می‌شود که برای پدید آمدن و پاسداری‌اش، کششی پایدار که از مرکز به بیرون می‌آید، بایسته است. در برابرِ این، برای ارسطو، «نیرو»، δύναμις (دونامیس)، آن توانِ برای جنبش، در سرشتِ خودِ تن نهفته است. شیوه‌ی جنبشِ تن و پیوندش با جای آن، به سرشتِ تن بستگی دارد؛ شتاب در جنبش سرشتی، هر چه تن به جای خود نزدیک‌تر شود، بیشتر می‌شود؛ یعنی، کاهش و افزایش شتاب و بازایستادنِ جنبش، بنیادشان در سرشتِ تن است. در جنبشِ ناسرشتی، یعنی زوری، شوندِ جنبش در نیروی دست‌یازنده نهفته است؛ اما تن به‌سانِ تنی که به زور جنبانده شده، بر پایه‌ی جنبش خویش باید از این نیرو دور شود، و از آنجا که تن در خود برای جنبش زوری، بنیادی با خود نمی‌آورد، جنبش او بایسته باید آرام‌تر شود و سرانجام بازایستد.

این به شیوه‌ای ویژه با پنداشت رایج نیز همخوانی دارد: جنبشی که به تنی داده شده است، برای زمانی شناسا پایدار می‌ماند، تا آنگاه بازایستد و به آرامش درآید. از این رو، باید در پیِ شوندها برای پایداری یا دیرندِ جنبش بود. بر پایه‌ی دریافت ارسطویی، بنیاد در جنبش‌های سرشتی، در سرشتِ خودِ تن، در باوه‌ی آن، یعنی در هستیِ ویژه‌ی خویش است. همخوان با آن، گزاره‌ای از حکمت مدرسیِ پس از آن نیز چنین می‌گوید: **operari (agere) sequitur esse**؛ «کنش از هستی برمی‌آید».

ی) آموزه‌ی جنبش نزد نیوتن
(Die Lehre von der Bewegung bei Newton)

در برابرِ آن نگرش به سرشت و آن دریافت از جنبشِ بازگو شده‌ی ارسطویی، آن دریافتِ نوین، که در نخستین بنیادِ یادشده به دست نیوتن، پایه‌ریزی‌ای باوه‌مند یافت، چگونه است؟ ما می‌کوشیم پیاپی، چندین جداییِ بنیادین را برجسته سازیم. برای این کار، به آن بنیاد، ریختی کوتاه‌شده می‌دهیم: **هر تنی که به خود وانهاده شده باشد، به شیوه‌ای راست و یکسان می‌جنبد.**
ما نوآوری را در هشت نکته برجسته می‌سازیم.

۱. بنیادِ نیوتن با Corpus omne، «هر تنی...»، آغاز می‌شود. در این نهفته است: جدایی میان تن‌های زمینی و تن‌های آسمانی **برافتاده** (**hinfällig**) است. کیهان دیگر به دو پهنه‌ی به‌نیکی-جدا-شده، یعنی آنچه فرودستِ ستارگان است و خودِ پهنه‌ی ستارگان، بخش نمی‌شود؛ تن‌های سرشتی همه در باوه همگون‌اند. پهنه‌ی بالایی، پهنه‌ای بالاتر نیست.

۲. همخوان با آن، برتریِ جنبش چرخشی بر جنبش راست نیز برافتاده است. اما تا آنجا که اکنون وارونه، جنبش راست، جنبشِ سنجه‌ساز می‌شود، این دیگر به جداییِ تن‌ها و به پخش کردنشان در پهنه‌های گوناگون بر پایه‌ی شیوه‌های جنبش‌شان نمی‌انجامد.

۳. همخوان با آن، برجستگیِ جاهای شناسا نیز ناپدید می‌شود. هر تنی بنیادین، می‌تواند در هر جایی باشد. خودِ دریافت از جا، دیگرگونه می‌شود. جا دیگر آن جایگاهی نیست که تن بر پایه‌ی سرشت درونی‌اش به آن درپیوند است، بلکه تنها **نهادی** (**Lage**) است که هر بار «همبسته‌وار»، در همبستگی با هر نهادِ دلخواه دیگری، پدید می‌آید. (vgl. S. 88 f., 5. und 7.)
φορά و دگرگونیِ جا در چمِ نوین، همان نیستند.

در پایه‌ریزی و شناساندنِ جنبش، دیگر از شوندِ پایداریِ جنبش و در پی آن، از پدید آمدنِ همیشگی‌اش پرسیده نمی‌شود، بلکه وارونه: جنبش‌پذیری، پیش‌نهاده شده است، و از شوندهای دگرگونیِ یک نهادِ جنبشیِ راستِ یکسان، که پیشاپیش نهاده شده، پرسیده می‌شود. برای جنبشِ یکسان و پایدارِ ماه پیرامون زمین، دیگر چرخشی‌بودنِ جنبش، بنیاد نیست، بلکه این جنبش، وارونه، خود آن چیزی است که باید برایش بنیادی جُسته شود. بر پایه‌ی قانون پایا، تنِ ماه باید در هر نقطه‌ای از گردراهِ خویش، در خطی راست، یعنی بر **مماس** (**Tangente**)، به پیش می‌رفت. از آنجا که چنین نمی‌کند، بر بنیادِ پیش‌نهاده‌ی قانون پایا و از دلِ آن - این پرسش سر برمی‌آورد: چرا او از مماس **کژروی** (**abweicht**) می‌کند؟ چرا او، به گفتار یونانی، در دایره می‌جنبد؟ جنبش چرخشی اکنون دیگر بنیادِ پایه‌ریز نیست، بلکه وارونه، خود، نیازمندِ یک پایه‌ریزی است. (ما می‌دانیم که نیوتن به پاسخی نوین رسید، آنگاه که آن نیرویی را که بر پایه‌ی آن، تن‌ها فرو می‌افتند، همان نیرویی نهاد که تن‌های آسمانی را در گردراه‌هایشان نگاه می‌دارد، یعنی نیروی **گرانش** (**Schwerkraft**). نیوتن کژرویِ مرکزگرای ماه از مماسِ گردراه در پاره‌ای از زمان را، با گستره‌ی فروافتادنِ تنی بر رویه‌ی زمین در همان زمان، سنجید؛ در این گام، ما بی‌میانجی آن برافتادنِ جدایی میان جنبش‌های زمینی و آسمانی و همخوان با آن، میان تن‌ها را می‌بینیم.)

۴. خودِ جنبش‌ها بر پایه‌ی سرشت‌ها، توان‌ها و نیروهای گوناگون، یعنی عنصرهای تن، شناسانده نمی‌شوند، بلکه وارونه: باوه‌ی نیرو از قانون بنیادینِ جنبش شناسانده می‌شود. این قانون می‌گوید: هر تنی که به خود وانهاده شده باشد، به شیوه‌ای راست و یکسان می‌جنبد. همخوان با آن، یک نیرو آن چیزی است که برنهادنِ آن، کژروی‌ای از جنبشِ راستِ یکسان را در پی دارد. Vis impressa est actio in corpus exercita, ad mutandum eius statum vel quiescendi vel movendi uniformiter in directum (نیروی برنهاده، کنشی است که بر تنی به کار رفته تا نهادِ آرامش یا جنبشِ یکسان در خط راستِ آن را دگرگون کند). در یگانگی با این شیوه‌ی نوینِ شناساندنِ نیرو، همزمان شیوه‌ای برای شناساندنِ **توده** (**Masse**) نیز پدید می‌آید.

۵. همخوان با دگرگونیِ دریافت از جا، جنبش تنها به‌سانِ دگرگونیِ نهاد و پیوندِ نهادی، به‌سانِ دوری از جاها، دیده می‌شود. شناساننده‌ی جنبش در پیِ آن، شناساننده‌ای از دیدگاه دوری‌ها، گستره‌های سنجش‌پذیر، و چیزِ چنین و چنان بزرگ می‌شود. جنبش بر پایه‌ی اندازه‌ی جنبش و به همان سان، توده به‌سانِ سنگینی، شناسانده می‌شود.

۶. از این رو، جدایی میان جنبش سرشتی و ناسرشتی، یعنی زوری، نیز برافتاده است؛ **βία**، زور، به‌سانِ نیرو تنها سنجه‌ای از دگرگونیِ جنبش است، از دیدگاه گونه، دیگر برجسته نیست. **رانش** (**Stoß**)، برای نمونه، تنها ریختی ویژه از vis impressa در کنار فشار و نیروی مرکزگراست.

۷. در پیِ آن، دریافت از **سرشت** (**Natur**) به‌طور کلی دگرگون می‌شود. سرشت دیگر آن **آغازگاه درونی** (**inneres Prinzip**) نیست که جنبشِ تن‌ها از آن برآید، بلکه سرشت، شیوه‌ی چندگانگیِ پیوندهای جایگاهیِ دگرگون‌شونده‌ی تن‌هاست، آن گونه‌ای که آن‌ها در جا و گاه، که خود به‌سانِ پهنه‌های سامانِ جایگاهیِ شدنی و شناساندنِ سامان، در خود هیچ برجستگی‌ای ندارند، باشنده هستند.

۸. بدین‌سان، شیوه‌ی پرسشگری از سرشت نیز دیگرگونه و به شیوه‌ای ویژه، وارونه می‌شود.

ما در اینجا نمی‌توانیم گستره‌ی کاملِ این زیر-و-زیر شدنِ پرسشگری از سرشت را بازنمایانیم. تنها باید پدیدار می‌شد که در برنهادنِ نخستین بنیادِ جنبش، همه‌ی دگرگونی‌های باوه‌مند، چگونه همراه-نهاده شده‌اند. این دگرگونی‌ها همه در خود **درهم‌چفت‌شده** (**verklammert**) و به گونه‌ای یکسان در آن ایستار بنیادینِ نوینی پایه‌ریزی شده‌اند که در نخستین بنیاد بازگو می‌شود و ما آن را **ریاضی‌گون** می‌نامیم.
بسیار نیکو. اینک برگردان واپسین بخش از این گفتار، که در آن هایدگر با آوردن نمونه‌ی گالیله، باوه‌ی راستین «فرا-افکنیِ ریاضی‌گون» را به‌سانِ بنیاد دانش نوین می‌گشاید و راه را برای فهم ژرف‌تر کار کانت هموار می‌سازد.

هـ) باوه‌ی فرا-افکنیِ ریاضی‌گون (آزمایشِ فرو افتادنِ گالیله)
Das Wesen des mathematischen Entwurfs
(Galileis Fallversuch)

برای ما نخست، تنها پرسش، پرسش از برنهادنِ نخستین بنیاد است، و باریک‌تر، این پرسش که تا چه اندازه در آن، ریاضی‌گون به شناساننده‌ی کار بدل می‌شود.

کارِ این بنیاد چگونه است؟ او از تنی سخن می‌گوید، corpus quod a viribus impressis non cogitur، تنی که به خود وانهاده شده است. ما او را کجا می‌یابیم؟ چنین تنی نیست. هیچ آزمایشی نیز نیست که هرگز بتواند چنین تنی را به پنداشتِ دیداری درآورد. حال آنکه دانش نوین، در برابرِ چامه‌سرایی‌های دریافتیِ یکسره جدلیِ حکمت مدرسی و دانش سده‌های میانه، باید بر آزمون پایه‌ریزی شده باشد. به جای آن، چنین بنیادی در سرآغاز می‌ایستد. او از چیزی سخن می‌گوید که نیست. او خواهانِ پیش‌پنداشتی بنیادین از چیزهاست که با پنداشت رایج ناسازگار است.

در چنین خواستی، ریاضی‌گون استوار است، یعنی، برنهادنِ شناسانندهای از چیز که آزمون‌مندانه از خودِ آن برگرفته نشده است و با این همه، در بنیادِ همه‌ی شناساندنِ چیزها جای دارد، آن را شدنی می‌سازد و تازه برایش گستره می‌آفریند. چنین دریافت بنیادینی از چیزها، نه دلخواهانه است و نه خودپیدا. از این رو، نیازمند نبردی دراز نیز بود تا به چیرگی برسد. نیازمندِ دگرگونیِ شیوه‌ی راهیابی به چیزها در یگانگی با به دست آوردنِ شیوه‌ی اندیشه‌ای نوین بود. ما می‌توانیم دیرینه‌ی این نبرد را به باریکی پی بگیریم. از آن، تنها یک نمونه یاد می‌شود. بر پایه‌ی پنداشت ارسطویی، تن‌ها هر یک بر پایه‌ی سرشت خویش می‌جنبند، سنگین‌ها به پایین، سبک‌ها به بالا. اگر هر دو فرو افتند، تن‌های سنگین تندتر از تن‌های سبک فرو می‌افتند، زیرا تن‌های سبک گرایش (Bestreben) به جنبیدن به بالا را دارند. این، شناختی برآیش‌گر می‌شود که گالیله به آن می‌رسد، که همه‌ی تن‌ها با شتابی یکسان فرو می‌افتند، و جدایی‌های زمانِ فرو افتادن، تنها از **ایستادگی** (Widerstand) هوا سرچشمه می‌گیرند، نه از سرشتی درونی و دیگرگون در تن‌ها و نه از پیوندِ ویژه‌ی هر یک با جای ویژه‌ی هر یک. گالیله برای گواهی بر به-کرسی-نشاندنِ خویش، بر برج کژِ پیزا، آنجا که استاد ریاضیات بود، آزمایشی به انجام رساند. در آن میان، تن‌های با سنگینیِ دیگرگون، هنگام فرو افتادن از برج، هرچند نه یکسره همزمان به زمین رسیدند، اما با جدایی‌های زمانیِ اندک؛ با همه‌ی این جدایی‌ها، یعنی در راستی **در برابرِ نمودِ چشمی** (**gegen den Augenschein**) آزمون، گالیله بر گزاره‌ی خویش پافشاری کرد. اما گواهانِ این کوشش، با این آزمایش، تازه درباره‌ی به-کرسی-نشاندنِ گالیله بیشتر سرگشته شدند، و هرچه سرسختانه‌تر بر دیدگاه کهن پای فشردند. بر بنیاد این کوشش، دشمنی با گالیله چنان تیز شد که او ناچار شد استادی خویش را رها کند و پیزا را ترک گوید.

گالیله و دشمنانش، هر دو همان «داده» را دیدند؛ اما هر دو همان داده، همان رویداد را، دیگرگونه برای خود پدیدار ساختند، دیگرگونه برتافتند. آنچه هر بار برای آنان به‌سانِ داده و راستیِ راستین پدیدار می‌شد، دیگرگون بود. هر دو هنگامِ همان پدیدار، چیزی اندیشیدند، اما دیگرگونه اندیشیدند، نه در جزئیات، که بنیادین، از دیدگاه باوه‌ی تن و سرشتِ جنبش آن. آنچه گالیله از دیدگاه جنبش، پیشاپیش اندیشیده بود، این شناساننده بود که جنبش هر تنی، یکسان و راست است، اگر هر بازدارنده‌ای کنار گذاشته شود، اما همچنین به گونه‌ای یکسان دگرگون می‌شود، اگر نیرویی یکسان بر آن کارگر افتد. گالیله در Discorsi خویش که در ۱۶۳۸ پدیدار شد، می‌گوید:

> *Mobile super planum horizontale projectum mente concipio omni secluso impedimento, jam constat ex his, quae fusius alibi dicta sunt, illius motum aequabilem et perpetuum super ipso plano futurum esse, si planum in infinitum extendatur.*
>
> «من در روان می‌انگارم تنی بر رویه‌ای افقی افکنده شده و هر بازدارنده‌ای کنار گذاشته شده است: چنین از آنچه در جایی دیگر به درازا گفته شده است، برمی‌آید که جنبش آن تن بر روی آن رویه، یکسان و همارهپایا خواهد بود، اگر آن رویه تا بی‌کران گسترده شود.»

در این گزاره، که می‌توان آن را پیشگامِ نخستین بنیادِ نیوتن شمرد، آنچه ما می‌جوییم، یکسره روشن بازگو می‌شود. گالیله می‌گوید: Mobile . . . mente concipio omni secluso impedimento - «**من در روان می‌انگارم** جنبنده‌ای را که یکسره به خود وانهاده شده است». این «در-روان-اندیشیدن»، همان به-خود-آگاهی-دادن از شناساننده‌ای درباره‌ی چیزهاست. این پیش‌رفتی است که افلاطون روزی از دیدگاه **μάθησις** به این شیوه آن را می‌شناساند:

ἀναλαβὼν αὑτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην (آنـالابُن آئـوتُس اِکس آئوتُـو تن اِپیستِمن)
«برکشیدن و فرا - از فرازِ دیگری - گرفتنِ شناخت را، خود از خود».

در این mente concipere، پیشاپیش آن چیزی درهم گرفته می‌شود که باید به گونه‌ای یگانه برای هر تنی به‌سـانِ خـودش، یعـنی بـرای **تن‌منـدی** (Körperhaftigkeit)، شناسـاننده باشـد. همه‌ی تن‌هـا یکسـان‌اند. هیچ جنبشی برجسته نیست. هر جایی برای هر جایی یکسان است؛ هر گاه-نقطه‌ای برای هر گاه-نقطه‌ای. هر نیرویی تنها بر پایه‌ی آنچه از دگرگونیِ جنبش - این دگرگونیِ جنبش به‌سانِ دگرگونیِ جا دریافته شده - پدید می‌آورد، شناسانده می‌شود. همه‌ی شناساننده‌ها درباره‌ی تن، در **طرح‌ریزیِ بنیادینی** (Grundriß) کشیده می‌شوند که بر پایه‌ی آن، فرآیند سرشتی چیزی نیست جز شناساندنِ جایی-گاهیِ جنبشِ نقطه‌های توده‌ای. این طرح‌ریزیِ بنیادینِ سرشت، همزمان پهنه‌ی آن را به‌سانِ پهنه‌ای همه‌جا یکسان مرزبندی می‌کند.

اگر همه‌ی آنچه را گفته شد در یک نگاه گرد آوریم، آنگاه در توانمان هست که باوه‌ی ریاضی‌گون را تیزتر به چنگ آوریم. تاکنون کار بر سر شناسه‌ی همگانی مانده بود که او به-آگاهی-درآوردنی است که آنچه را می‌گیرد، از خود به خود می‌دهد، و در این میان، آنی را به خود می‌دهد که پیشاپیش دارد. ما اکنون شناساننده‌ی باوه‌مندِ پربارترِ ریاضی‌گون را در نکته‌هایی جداگانه گرد می‌آوریم.

۱. ریاضی‌گون، به‌سانِ mente concipere، یک **فرا-افکنی** (Entwurf) از چیستیِ چیزهاست که گویی از فرازِ چیزها **می‌جهد**. این فرا-افکنی، تازه **گستره‌ی بازی‌ای** (Spielraum) را می‌گشاید که چیزها، یعنی داده‌ها، در آن پدیدار شوند.

۲. در این فرا-افکنی، آن چیزی نهاده می‌شود که چیزها به راستی برای آن گرفته می‌شوند، که به‌سانِ چه و چگونه، پیشاپیش باید ارج نهاده شوند. چنین ارج نهادن و برای-آن-گرفتنی، به یونانی **ἀξιόω** (آکسیوئو) است. آن شناساننده‌ها و گفتارهایی که در این فرا-افکنی پیش-می‌گیرند، **ἀξιώματα** (آکسیوماتا) هستند. از این رو، نیوتن آن برشی را که در آن، شناساننده‌های بنیادین درباره‌ی چیزها به‌سانِ چیزهای جنبنده را برمی‌نهد، Axiomata, sive leges motus می‌نامد. فرا-افکنی، **بنیاد-نهاده** (axiomatisch) است. تا آنجا که هر دانش و شناختی خود را در گزاره‌ها بازمی‌گوید، آن شناختی که در فرا-افکنیِ ریاضی‌گون گرفته و نهاده شده است، شناختی است که چیزها را پیشاپیش بر بنیادشان می‌نهد. بنیادها، بنیاد-گزاره‌ها هستند.

۳. فرا-افکنیِ ریاضی‌گون به‌سانِ فرا-افکنیِ بنیاد-نهاده، **پیش-گرفت** (Vorausgriff) در باوه‌ی چیزها، یعنی تن‌هاست؛ با این کار، در طرح‌ریزیِ بنیادین، پیشاپیش کشیده می‌شود که هر چیز و هر پیوندِ هر چیزی با هر چیزی چگونه ساخته شده است.

۴. این طرح‌ریزیِ بنیادین، همزمان سنجه را برای **مرزبندیِ آن پهنه‌ای** (Ausgrenzung des Bereiches) به دست می‌دهد که در آینده همه‌ی چیزهای با چنین باوه‌ای را دربرخواهد گرفت. سرشت اکنون دیگر آن چیزی نیست که به‌سانِ توانی درونی، برای تن، ریختِ جنبش و جای آن را بشناساند. سرشت اکنون آن پهنه‌ی همبستگیِ جنبشیِ جایی-گاهیِ یکسانی است که در فرا-افکنیِ بنیاد-نهاده مرزبندی شده، و تن‌ها تنها در آن، که در آن جای گرفته و کشیده شده‌اند، می‌توانند تن باشند.

۵. آن پهنه‌ی سرشتی که چنین در فرا-افکنی، در طرح‌ریزیِ بنیادینش، به شیوه‌ای بنیاد-نهاده شناسانده شده است، اکنون برای تن‌ها و تن‌ریزه‌های یافتنی در آن نیز، شیوه‌ی راهیابی‌ای را می‌طلبد که تنها درخورِ آن فراداشت‌هایی باشد که به شیوه‌ای بنیاد-نهاده، پیشاپیش شناسانده شده‌اند. شیوه‌ی پرسشگری و شناساندنِ شناختیِ سرشت، اکنون دیگر با انگاشت‌ها و دریافت‌های روایتی سامان نمی‌یابد. تن‌ها هیچ خوی و نیرو و توانِ پنهانی‌ای ندارند. تن‌های سرشتی تنها آن چیزی هستند که به‌سانِ آن در پهنه‌ی فرا-افکنی پدیدار می‌شوند. چیزها اکنون تنها در پیوندهای جاها و گاه-نقطه‌ها و در سنجه‌های توده و نیروهای کارگر پدیدار می‌شوند. اینکه چگونه پدیدار می‌شوند، با آن فرا-افکنی پیشاپیش کشیده شده است؛ او از این رو شیوه‌ی پذیرفتن و کاویدنِ آنچه را پدیدار می‌شود، یعنی آزمون، experiri، نیز می‌شناساند. اما از آنجا که اکنون کاوش با طرح‌ریزیِ بنیادینِ فرا-افکنی پیشاپیش شناسانده شده است، می‌توان پرسشگری را چنان پایه‌ریزی کرد که پیشاپیش بایسته‌هایی را بنهد که سرشت بر پایه‌ی آن‌ها باید چنین یا چنان پاسخ دهد. بر بنیادِ ریاضی‌گون، experientia به **آزمایش** (**Experiment**) در چمِ نوین بدل می‌شود. دانش نوین بر بنیادِ فرا-افکنیِ ریاضی‌گون، آزمایش‌گر است. رانشِ آزمایش‌گرانه به سوی داده‌ها، پیامدی بایسته از آن جهشِ ریاضی‌گونِ پیشین از فرازِ همه‌ی داده‌هاست. اما هرجا که این جهش در فرا-افکنی بازایستد یا سست شود، تنها دیگر داده‌ها در خودشان گردآوری می‌شوند، و پوزیتیویسم پدید می‌آید.

۶. از آنجا که فرا-افکنی بر پایه‌ی چمِ خویش، یکسانیِ همه‌ی تن‌ها را از دیدگاه جا و گاه و پیوندهای جنبشی برمی‌نهد، همزمان به‌سانِ شیوه‌ی باوه‌مندِ شناساندنِ چیزها، سنجه‌ی یکسانِ فراگیر، یعنی سنجشِ شماره‌ای را، شدنی می‌سازد و می‌طلبد. شیوه‌ی فرا-افکنیِ ریاضی‌گونِ تنِ نیوتنی، به پدید آوردنِ «ریاضیاتی» شناسا در چمِ تنگ‌تر می‌انجامد. اینکه ریاضیات اکنون به ابزاری باوه‌مند برای شناساندن بدل شد، بنیادِ ریختِ نوینِ دانش نوین نیست. بلکه چنین است: اینکه یک ریاضیات، و آن هم ریاضیاتی با ساختی ویژه، توانست و باید به بازی درمی‌آمد، پیامدِ فرا-افکنیِ ریاضی‌گون است. پایه‌ریزیِ هندسه‌ی تحلیلی به دست دکارت، پایه‌ریزیِ حسابِ فلوکسیون به دست نیوتن، پایه‌ریزیِ همزمانِ حسابِ دیفرانسیل به دست لایبنیتس، همه‌ی این نوآوری، این ریاضی‌گون در چمِ تنگ‌تر، تنها بر بنیادِ آن خویِ ریاضی‌گونِ اندیشیدن به‌طور کلی، شدنی و پیش از همه بایسته شد.

البته اگر بپنداریم با شناسه‌ی داده‌شده از دگرگونی از دانش کهن به نوین و با مرزبندیِ تیزترِ باوه‌مندِ ریاضی‌گون، پیشاپیش نگاره‌ای از خودِ دانش راستین به دست آورده‌ایم، دچار خطایی بزرگ شده‌ایم.

آنچه توانستیم بیاوریم، تنها آن خویِ بنیادین است که تازه در راهِ آن، همه‌ی توانگریِ پرسشگری‌ها و کوشش‌ها، برنهادنِ قانون‌ها، گشودنِ پهنه‌های نوینِ هستنده، گشوده می‌شود. درون این ایستار بنیادینِ ریاضی‌گون، پرسش‌ها از باوه‌ی جا و گاه، از باوه‌ی جنبش و نیرو، از باوه‌ی تن و ماده، باز می‌مانند. این پرسش‌ها اکنون تازه تیزی‌ای نوین می‌یابند، برای نمونه این پرسش که آیا جنبش با شناسانده‌ی «دگرگونیِ جا» به اندازه‌ی بسنده به چنگ آمده است. از دیدگاه دریافت از نیرو، این پرسش سر برمی‌آورد که آیا بسنده است نیرو را تنها به‌سانِ شوندی که از بیرون کارگر می‌افتد، پنداشت. با نگاه به بنیادِ جنبش، یعنی قانون پایا، این پرسش پیش می‌آید که آیا او خود نباید زیردستِ قانونی همگانی‌تر باشد، یعنی قانون پاسداری از نیرو، که خود اکنون از دیدگاه کاربرد و هزینه، یعنی کار، شناسانده می‌شود - نام‌هایی برای پیش‌پنداشت‌های نوین که اکنون به نگرش به سرشت راه می‌یابند و هم‌آوایی‌ای شگفت با آنچه اقتصادی است، با «شمارش» برای پیروزی، آشکار می‌کنند. همه‌ی این‌ها درون و بر پایه‌ی ایستار بنیادینِ ریاضی‌گون روی می‌دهد. در این میان، پرسش‌برانگیز می‌ماند

شناسانندهی باریک‌ترِ پیوندِ ریاضی‌گون در چمِ ریاضیات با آزمونِ دیداریِ چیزهای داده‌شده و با خودِ این‌ها. چنین پرسش‌هایی تا به امروز باز هستند. آن‌ها در پرسش‌مندی‌شان، با دستاوردها و پیشرفت‌های کار دانشی پوشانده می‌شوند. یکی از این پرسش‌های سوزان به دادمندی و مرزهای **ریخت‌گرایی** (**Formalismus**) ریاضی‌گون در برابرِ خواستِ بازگشتی بی‌میانجی به سرشتِ به دیداری داده‌شده، بازمی‌گردد.

اگر ما از آنچه تاکنون گفته شده است، چیزی دریافته باشیم، آنگاه می‌توان دید که پرسش یادشده را نمی‌توان بر راهِ یک «یا-این-یا-آن» برآیش کرد، یا ریخت‌گرایی یا شناساندنِ بی‌میانجیِ دیداریِ چیزها؛ زیرا شیوه و سویه‌ی فرا-افکنیِ ریاضی‌گون، خود در برآیشِ پیوندِ شدنی با آنچه به دیداری آزمودنی است و وارونه، هم-برآیش‌گر است. در پسِ پرسش از پیوند میان ریخت‌گراییِ ریاضی‌گون و نگرش به سرشت، آن پرسش بنیادین از دادمندی و مرزهای ریاضی‌گون به‌طور کلی، درون یک ایستار بنیادین در برابر هستنده در کل، ایستاده است. تنها از این دیدگاه است که کاوش در ریاضی‌گون برای ما پرآرش شده است.

و) آرش فرابودشناختیِ ریاضی‌گون
(Der metaphysische Sinn des Mathematischen)

برای رسیدن به آماج خویش، آن دریافتی از ریاضی‌گون که تاکنون به دست آمده است، هنوز بسنده نیست. هرچند ما اکنون دیگر آن را به‌سانِ همگانی‌سازیِ شیوه‌ی کارِ رشته‌ای شناسا از ریاضیات درنمی‌یابیم، بلکه این را به‌سانِ ریخت‌گیری‌ای از آن درمی‌یابیم. اما خودِ آن ریاضی‌گون باید از بنیادهایی ژرف‌تر دریافته شود. ما گفتیم او خوی‌ای بنیادین از اندیشیدن نوین است. اما هر شیوه‌ی اندیشه‌ای هماره تنها به انجام رساندن و پیامدِ شیوه‌ای هر-باری از Dasein دیرینه‌ای است، از ایستار بنیادینِ هر-باری در برابر هستی به‌طور کلی و در برابر آن شیوه‌ای که هستنده به‌سانِ خودش با آن آشکار است، یعنی در برابر راستی. آنچه ما به‌سانِ ریاضی‌گون برجسته کردیم، اکنون باید از این سو روشنایی‌ای بیابد؛ زیرا تنها چنین است که آنچه ما می‌جوییم، پدیدار می‌شود: آن ریخت‌گیریِ اندیشیدن فرابودشناختیِ نوین، که در روند آن، چیزی همچون یک «سنجش خرد ناب» توانست و باید پدید می‌آمد.

الف) بنیادها: رهاییِ نوین، خود-دربندی و خود-پایه‌ریزی
(Die Grundsätze: neue Freiheit, Selbstbindung und Selbstbegründung)

از این رو ما از آرش فرابودشناختیِ ریاضی‌گون می‌پرسیم تا بدین‌سان ارج آن را برای فرابودشناسیِ نوین بسنجیم. ما این پرسش را به دو زیرپرسش بخش‌بندی می‌کنیم:

۱. کدام ایستار بنیادینِ نوینِ Dasein، در برآمدنِ چیرگیِ ریاضی‌گون، خود را می‌نمایاند؟

۲. به چه شیوه‌ای ریاضی‌گون، همخوان با رانشِ درونیِ خویش، به فرازرفتنی به سوی یک شناسانندهی فرابودشناختی از Dasein، می‌راند؟

برای ما پرسش دوم بایسته‌تر است؛ پرسش نخست تنها در طرحی خام پاسخ داده شود.

تا پیش از برآمدنِ آشکارِ ریاضی‌گون به‌سانِ خوی‌ای بنیادین از اندیشیدن، راستیِ سنجه‌ساز، راستیِ کلیسا و باور شمرده می‌شد. یافتنِ دانشِ راستین درباره‌ی هستنده، بر راهِ برتافتنِ سرچشمه‌های **رازگشایی** (**Offenbarung**)، یعنی کتاب و **روایت دیرینه‌ی** (**Überlieferung**) کلیسایی، روی می‌داد. هر آنچه دیگر از آزمون‌ها گردآوری و از آگاهی‌ها به دست می‌آمد، گویی خودبه‌خود در این چارچوب جای می‌گرفت. زیرا در بنیاد هیچ دانشِ این‌جهانی‌ای نبود. دانشِ به اصطلاح سرشتی، یعنی دانشِ نا-رازگشوده، از این رو برای خود و به‌ویژه از خود، هیچ ریختِ خود-ایستادی (eigenständige) از دانستنی‌بودن و پایه‌ریزی نداشت. پس از دیدگاه دیرینه‌ی دانشی، این برآیش‌گر نیست که همه‌ی راستیِ دانش سرشتی با آنچه فراسرشتی است سنجیده می‌شد، بلکه این برآیش‌گر است که دانش سرشتی، بی‌گزند از آن سنجش، از خود به هیچ پایه‌ریزی و ریخت‌گیریِ خود-ایستادی نرسید. زیرا پذیرشِ منطقِ قیاسیِ ارسطویی را نمی‌توان چنین چیزی شمرد.

در باوه‌ی ریاضی‌گون به‌سانِ آن فرا-افکنیِ شناسانده‌شده، خواست و اراده‌ای ویژه برای نوسازی و خود-پایه‌ریزیِ ریختِ دانش به‌سانِ خودش، نهفته است. گسستن از رازگشایی به‌سانِ نخستین سرچشمه‌ی راستی و پس زدنِ روایت دیرینه به‌سانِ میانجیِ سنجه‌سازِ دانش - همه‌ی این پس‌زدن‌ها تنها پیامدهای منفیِ فرا-افکنیِ ریاضی‌گون هستند. آنجا که جهشِ فرا-افکنیِ ریاضی‌گون به جان خریده می‌شود، جهنده، خود را بر زمینی می‌نهد که تازه در خودِ آن فرا-افکنی به دست آمده است. در فرا-افکنیِ ریاضی‌گون، نه تنها یک **رهایی** (**Befreiung**)، که همزمان یک آزمون و ریخت‌گیریِ نوین از خودِ آزادی نهفته است، یعنی از آن **در-بند-بودنِ** (**Bindung**) خود-پذیرفته. در فرا-افکنیِ ریاضی‌گون، در-بند-بودن به آن بنیادهایی که در خودِ آن خواسته شده‌اند، روی می‌دهد. همخوان با این رانش درونی، یعنی رهایی به سوی آزادی‌ای نوین، ریاضی‌گون از خود به آن سو می‌راند که باوه‌ی خویش را به‌سانِ بنیادِ خودش و در پی آن، بنیادِ همه‌ی دانش، بنهد.

بدین‌سان به زیرپرسش دوم می‌رسیم: به چه شیوه‌ای ریاضی‌گون، همخوان با رانشِ درونیِ خویش، به فرازرفتنی به سوی یک شناساننده‌ی فرابودشناختی از Dasein می‌راند؟ می‌توانیم به این پرسش، چرخشی کوتاه‌تر نیز بدهیم: پیدایشِ فرابودشناسیِ نوین از روانِ ریاضی‌گون، از چه گونه‌ای است؟ پیشاپیش از ریخت این پرسش پیداست: ریاضیات نمی‌توانست با این شیوه به سنجه‌ی خرددوستی بدل شود که شیوه‌های ریاضیاتی تنها به گونه‌ای مناسب همگانی‌سازی و سپس بر خرددوستی بار شوند.

بلکه دانش‌های سرشتیِ نوین و ریاضیات نوین و فرابودشناسیِ نوین، از همان ریشه‌ی ریاضی‌گون در چمِ فراخ‌تر آن سرچشمه گرفته‌اند. از آنجا که در میان این سه، فرابودشناسی از همه فراخ‌تر دست می‌یازد - به هستنده در کل - و از آنجا که همزمان از همه ژرف‌تر دست می‌یازد - به هستیِ هستنده به‌سانِ خودش -، پس درست فرابودشناسی باید بنیاد و زمینه‌ی ریاضی‌گونِ خویش را **تا به سنگ‌بستر بگند** (**ausschachten**).

آنگاه که پی می‌گیریم که خرددوستیِ نوین چگونه از این بنیادی که در خودِ او نهاده شده است برمی‌خیزد، آنگاه شدنی‌بودن و بایستگیِ دیرینه‌ایِ یک «سنجش خرد ناب» را درمی‌یابیم. حتا بیشتر - خواهیم آموخت که دریابیم چرا این کار، آن ریختی را دارد که دارد، و چرا ما برتافتِ خویش از این کار را از آن جایگاهی آغاز می‌کنیم که از آن آغاز خواهیم کرد.

ب) دکارت: cogito sum؛ «من» به‌سانِ زیرنهادِ برگزیده
(Descartes: cogito sum; Ich als ausgezeichnetes subiectum)

به طور رایج، آغاز خردد‌وستیِ نوین را نزد دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) می‌نهند؛ او یک نسل پس از گالیله می‌زیست. در برابرِ کوشش‌هایی که گاهی برای آغاز کردنِ خرددوستیِ نوین با مایستر اکهارت یا در میانه‌ی زمانیِ میان او و دکارت روی می‌دهند، باید بر همان نهادنِ پیشین پای فشرد. پرسش تنها این است که آدمی در این میان، خودِ خرددوستیِ دکارت را چگونه درمی‌یابد. اینکه ریخت‌گیریِ خرددوستانه‌ی آن خویِ ریاضی‌گونِ Dasein نوین، به شیوه‌ای سنجه‌ساز در فرانسه، انگلستان و هلند روی می‌دهد، یک پیشامد نیست، همان‌سان که این داده که لایبنیتس رانش‌های برآیش‌گر را از آنجا، به‌ویژه هنگام باشندگی‌اش در پاریس در سال‌های ۱۶۷۲-۱۶۷۶، دریافت کرد، پیشامد نیست. تنها از آن رو که او از میان این جهان گذشت و بزرگیِ ویژه‌ی آن را به راستی با برتری‌ای بزرگ ارج نهاد، در توانش بود که نخستین بنیاد را برای چیره شدن بر آن بنهد.

نگاره‌ی رایج از دکارت و خرددوستی‌اش چنین است: در سده‌های میانه، خرددوستی - اگر به‌کل برای خود پایدار بود - زیر چیرگیِ یکه‌تازِ الهیات بود و کم‌کم به شکافتنِ نابِ دریافت‌ها و کاوش در انگاشت‌ها و گزاره‌های روایتی فروافتاد؛ او در دانشی مدرسه‌ای سنگواره شد که دیگر به انسان کاری نداشت و در توانش نبود که بودش را در کل روشنایی بخشد. آنگاه دکارت پدیدار شد و خرددوستی را از این نهادِ ناشایست رهایی بخشید. دکارت به گمان کردن در همه چیز آغازید؛ اما این گمان، در پایان به چیزی رسید که دیگر نمی‌شد در آن گمان کرد؛ زیرا آنگاه که گمان‌گر گمان می‌کند، نمی‌تواند در این گمان کند که او، آن گمان‌گر، باشنده است و باید باشنده باشد تا به‌کل بتواند گمان کند. آنگاه که من گمان می‌کنم، باید درست بپذیرم که «من هستم»؛ «من» بدین‌سان آن نا-گمان-کردنی است. چنین بود که دکارتِ گمان‌گر، مردمان را به درون گمان واداشت و آنان را به آن سو برد که به خودشان، به «منِ» خویش بیندیشند. چنین بود که «من»، آن نهادگیِ انسانی، به میانه‌ی اندیشیدن بدل شد. از اینجا، ایستارِ «من» در روزگار نوین و نهادگرایی‌اش سرچشمه گرفت. اما خودِ خرددوستی نیز بدین‌سان به این دریافت رسید که در آغاز خرددوستی باید گمان کردن بایستد، یعنی درنگ بر خودِ شناخت و شدنی‌بودنش. پیش از نگره‌ی درباره‌ی جهان، باید نگره‌ای درباره‌ی شناخت برنهاده شود. **شناخت‌شناسی** (**Erkenntnistheorie**) از آن پس بنیاد خرددوستی است، و این آن را به خرددوستیِ نوین در برابرِ خرددوستیِ سده‌های میانه بدل می‌کند. از آن پس، کوشش‌های نوسازانه‌ی حکمت مدرسی نیز برآنند که در سامانه‌ی خویش، شناخت‌شناسی را گواهی دهند یا دست‌کم آن را آنجا که نیست، بیفزایند تا آن را برای روزگار نوین کارآمد سازند. همخوان با آن، افلاطون و ارسطو نیز به شناخت‌شناسان باز-برتافته می‌شوند.

این داستان از دکارت، که آمد و گمان کرد و بدین‌سان یک نهادگرا شد و چنین شناخت‌شناسی را بنیان نهاد، هرچند نگاره‌ی رایج را به دست می‌دهد؛ اما، اگر زیاد بگیریم، یک رمان بد است - و تنها هیچ دیرینه‌ای نیست که در آن، جنبشِ هستی پدیدار شود.

شاهکار دکارت نامِ **Meditationes de prima philosophia** (درنگ‌ها بر خرددوستیِ نخستین) (۱۶۴۱) را بر خود دارد. Prima philosophia: این همان πρώτη φιλοσοφία‌ی ارسطوست، همان پرسش از اینکه

هستیِ هستنده چیست، در ریختِ پرسش از چیستیِ چیز. درنگ‌ها بر فرابودشناسی - هیچ از شناخت‌شناسی. برای پرسش از هستیِ هستنده (برای مقوله‌ها)، گزاره، جمله، ریسمان راهنما را می‌سازد.
آموزه‌ی ارسطو در سده‌های میانه به شیوه‌ای یکسره شناسا پذیرفته شد. این ارسطوی «سده‌های میانه‌ای» در روزگار حکمت مدرسیِ پسین، به دست مکتب‌های خرددوستانه‌ی اسپانیایی، به‌ویژه به دست یسوعی، سوارز، برتافتی فراگیر یافت. دکارت نخستین و بنیادین آموزش خرددوستانه‌ی خویش را نزد یسوعیان در لافلش دریافت می‌کند. در نامِ شاهکارش، هر دو به نمود می‌آیند، هم رویارویی با این روایت دیرینه و هم خواست برای از نو در دست گرفتنِ پرسش از هستیِ هستنده، از چیستیِ چیز، از «گوهر».

اما همه‌ی این‌ها در میانه‌ی روزگاری روی می‌دهد که در آن، پیشاپیش یک سده بود که ریاضی‌گون به‌سانِ خویِ بنیادینِ اندیشیدن، هرچه بیشتر خود را بیرون می‌کشید و به سوی روشنایی می‌راند، در روزگاری که همخوان با این فرا-افکنیِ آزاد از جهان، به سوی تاختنی نوین بر بودش به پا خاسته بود. در اینجا هیچ از گمان‌گرایی (Skeptizismus)، هیچ از ایستارِ «من» و نهادگی نیست - از همه چیز تنها وارونه‌اش. از این رو، شورمندیِ اندیشیدن و پژوهیدنِ نوین به آن سو می‌رود که آن ایستار بنیادینی را که نخست تنها تاریک و ناروشن بود و ناگهانی سر برمی‌آورد و بسا خود را نادرست می‌فهمید، در درونی‌ترین باوه‌اش به روشنایی و گشودگی برساند. اما این به این آرش است: ریاضی‌گون می‌خواهد خود را، در چمِ خواستِ درونیِ خویش، پایه‌ریزی کند؛ او می‌خواهد خود را آشکارا به‌سانِ سنجه‌ی همه‌ی اندیشیدن برنهد و قانون‌هایی را که از آن سرچشمه می‌گیرند، استوار سازد. در این کارِ درنگ بر ریاضی‌گون در ارجِ بنیادینش، دکارت به شیوه‌ای باوه‌مند همکار است. این درنگ باید، از آنجا که به کلِ هستنده و دانش از آن بازمی‌گشت، بایسته به درنگی بر فرابودشناسی بدل می‌شد. این پیش‌رویِ هم‌بنیاد در سوی یک پایه‌ریزی از ریاضی‌گون و در سوی یک درنگ بر فرابودشناسی، در پایگان نخست، ایستار بنیادینِ خرددوستانه‌ی او را می‌شناساند. ما این را هنوز می‌توانیم بی‌چون‌وچرا بر پایه‌ی نوشتاری ناتمام و آغازین پی بگیریم که تازه نیم سده پس از مرگ دکارت به چاپ رسید (۱۷۰۱). این نوشته نامش این است: **Regulae ad directionem ingenii** (قانون‌ها برای راهبریِ روان).

۱. Regulae -بنیاد-گزاره‌ها و گزاره‌های راهنما، که در آن‌ها ریاضی‌گون، خود را به باوه‌ی خویش فرودست می‌سازد؛ ۲. ad directionem ingenii -یک پایه‌ریزی از ریاضی‌گون، تا خود در کل، به سنجه‌ی راستین برای روانِ پژوهشگر بدل شود. در نام بردن از آنچه قانون‌مند است و همچنین با نگاه به شناساندنِ آزادِ درونیِ روان، پیشاپیش به شیوه‌ای نام-بنیاد، آن خویِ ریاضی‌گون-فرابودشناختی به نمود می‌آید. دکارت در اینجا بر راهِ درنگی بر باوه‌ی ریاضیات، اندیشه‌ی یک scientia universalis، آن دانشی را به چنگ می‌آورد که به‌سانِ دانشی یگانه و سنجه‌ساز، همه چیز رو به آن گردانده و سامان یافته است. دکارت آشکارا پافشاری می‌کند که کار در اینجا بر سرِ mathematica vulgaris (ریاضیات رایج) نیست، بلکه بر سرِ mathesis universalis (آموزش همگانی) است.

ما باید در اینجا از بازنماییِ سازه‌ی درونی و جانمایه‌ی بنیادینِ این نوشته‌ی ناتمام چشم بپوشیم. در آن، دریافتِ نوین از «دانش» ریخته می‌شود. تنها آنکه این نوشته‌ی بی‌گذشتِ خشک را تا به پس‌ترین گوشه‌های سردش، به راستی و برای زمانی دراز اندیشیده باشد، پیش‌نهاده را با خود می‌آورد تا گمانی از آنچه در دانش نوین روی می‌دهد، به دست آورد. برای به دست دادنِ پنداشتی از آهنگ و ایستار این نوشته، از بیست و یک قانون

آن تنها سه تا یاد می‌شود، و آن هم قانون‌های سوم، چهارم و پنجم. از آن‌ها، خویِ بنیادینِ اندیشیدن نوین به چشم می‌جهد.

> **قانون سوم**: پیرامون فراداشت‌های پیشِ رو، نه آنچه دیگران پنداشته‌اند، یا آنچه خود ما گمان می‌بریم، که آنچه را می‌توانیم روشن و پیدا به دیداری بنگریم، یا در گام‌هایی استوار برآوریم، باید جُست؛ زیرا دانش به شیوه‌ای دیگر به دست نمی‌آید.
> **قانون چهارم**: شیوه‌ی کار برای به دنبالِ راستیِ چیزها گشتن، بایسته است.
> این قانون به این پیش‌پاافتادگی آرش نمی‌دهد که دانشی باید شیوه‌ی کارِ خود را نیز داشته باشد، بلکه این قانون می‌خواهد بگوید که پیش‌روی، یعنی آن شیوه‌ای که ما به‌کل به دنبال چیزها هستیم (μετά-οδός)، پیشاپیش درباره‌ی آنچه ما بر تنِ چیزها از راستی می‌جوییم، برآیش می‌کند. شیوه‌ی کار، ابزاری از دانش در میان دیگر ابزارها نیست، بلکه آن بنیاد-داشته‌ای است که از آن، تازه شناسانده می‌شود که چه چیزی می‌تواند فراداشت شود و چگونه فراداشت می‌شود.
> **قانون پنجم**: همه‌ی شیوه‌ی کار، در سامان و پخشِ آن چیزی است که تیزنگریِ روان باید رو به آن گردانده شود تا حقیقتی را بیابد. اکنون ما اما چنین پیش‌رفتی را تنها آنگاه پاس خواهیم داشت که گزاره‌های درهم‌پیچیده و تاریک را گام‌به‌گام به گزاره‌های ساده‌تر بازگردانیم، و سپس بکوشیم از دریافتِ همه‌ی گزاره‌های ساده‌ترین، به شناختِ همه‌ی دیگران، با همان گام‌ها فراز آییم.

آنچه برآیش‌گر می‌ماند، شیوه و راهی است که این درنگ بر ریاضی‌گون، بر رویارویی با فرابودشناسیِ روایتی (prima philosophia) کارگر افتاد و چگونه، از آنجا، سرنوشتِ دیگر و ریختِ خرددوستیِ نوین شناسانده شد.

به باوه‌ی ریاضی‌گون به‌سانِ فرا-افکنی، بنیاد-نهادگی درپیوند است، یعنی برنهادنِ بنیاد-گزاره‌هایی که هر آنچه دیگر است، در پی‌آیندی دریافتنی بر آن‌ها پایه‌ریزی شده است. اگر ریاضی‌گون در چمِ یک mathesis universalis بخواهد همه‌ی دانش را پایه‌ریزی و ریخت‌دهی کند، آنگاه نیازمندِ برنهادنِ بنیادهای برگزیده‌ای است.
آن‌ها باید ۱. یکسره نخستین باشند، در خود، از خود دریافتنی، evidens، یعنی یکسره استوار. این استواری، خود در برآیشِ راستیِ آن‌ها هم-برآیش‌گر است. ۲. برترین بنیادها باید به‌سانِ بنیادهای یکسره ریاضی‌گون، درباره‌ی هستنده در کل، پیشاپیش استوار کنند که چه چیزی هستنده است و هستی چه آرشی دارد، و چیستیِ چیزها از کجا و چگونه شناسانده می‌شود. بر پایه‌ی روایت دیرینه، این کار بر ریسمان راهنمای گزاره روی می‌دهد. اما تاکنون گزاره تنها به‌سانِ چیزی گرفته می‌شد که گویی خودبه‌خود چنان پیش می‌آید. گزاره‌ی ساده درباره‌ی چیزهای ساده‌ی پیشِ رو، دربردارنده و نگاه‌دارنده‌ی آن چیزی است که چیزها هستند. گزاره نیز مانند چیزها باشنده است، آن دربرگیرنده‌ی باشنده‌ی هستی.

باری، برای ایستار بنیادینِ یکسره ریاضی‌گون، هیچ چیزِ پیش-داده‌ای نمی‌تواند باشد. گزاره نمی‌تواند گزاره‌ای دلخواهانه باشد. خودِ گزاره - و درست او - باید بر بنیاد خویش نهاده شود. او باید یک بنیاد-گزاره باشد، بنیاد-گزاره‌ی یکه‌تاز. از این رو، بایسته است که چنین بنیاد-گزاره‌ای برای همه‌ی نهادن‌ها یافت شود، یعنی گزاره‌ای که در آن، آنچه او درباره‌اش چیزی می‌گوید، آن **زیرنهاد** (subiectum, ὑποκείμενον)، از جایی دیگر تنها

برگرفته نشود. آن زیر-نهاده باید به‌سانِ چنین چیزی، در خودِ این گزاره‌ی بنیادین، تازه پدید آید و نهاده شود. تنها چنین است که subiectum یک **fundamentum absolutum** است، یک بنیادِ بی‌کران، چیزی که ناب از خودِ گزاره به‌سانِ گزاره، از ریاضی‌گون به‌سانِ ریاضی‌گون، نهاده شده است، یک پایه‌سنگ، و به‌سانِ چنین چیزی، fundamentum absolutum همزمان inconcussum، بی‌لرزش و در پی آن نا-گمان-کردنی، یکسره استوار است. زیرا اکنون که ریاضی‌گون خود را به‌سانِ بنیادِ همه‌ی دانش برمی‌نهد، همه‌ی دانشِ تاکنونی بایسته باید به پرسش گرفته شود، جدا از اینکه پایدار باشد یا نه.

دکارت گمان نمی‌کند زیرا یک گمان‌گراست، بلکه او باید به یک گمان‌گر بدل شود، زیرا او ریاضی‌گون را به‌سانِ بنیادِ بی‌کران برمی‌نهد و به دنبال زیرنهادی همخوان با آن برای همه‌ی دانش می‌گردد. اکنون بایسته است نه تنها قانونی بنیادین برای پهنه‌ی سرشت یافت شود، که نخستین و برترین بنیاد-گزاره برای هستیِ هستنده به‌طور کلی. این بنیاد-گزاره‌ی یکسره ریاضی‌گون، هیچ چیزی را پیش از خود نمی‌تواند داشته باشد و تاب آورد. اگر به‌کل چیزی داده شده باشد، آنگاه تنها خودِ گزاره به‌سانِ گزاره داده شده است، یعنی نهادن، positio، در چمِ اندیشیدنِ گفتاری. نهادن، گزاره، تنها خود را به‌سانِ آنچه می‌تواند نهاده شود، دارد. تازه آنجا که اندیشیدن، خود را می‌اندیشد، یکسره ریاضی‌گون است، یعنی به-آگاهی-درآوردنی از آنی که پیشاپیش داریم. تا آنجا که اندیشیدن و نهادن چنین رو به خود می‌گردد، این را می‌یابد: درباره‌ی هر چه و به هر چمی که گفته شود، همارهِ این گفتن و اندیشیدن یک «من می‌اندیشم» است. اندیشیدن هماره به‌سانِ «من می‌اندیشم»، **ego cogito** است. در این نهفته است: من هستم، **sum**؛ cogito, sum - آن برترین استواری‌ای است که بی‌میانجی در خودِ گزاره به‌سانِ گزاره نهفته است. در «من می‌نَهَم»، «من» به‌سانِ نهنده، همراه-نهاده و پیش-نهاده شده است، به‌سانِ آنچه پیشاپیش پیشِ روست، به‌سانِ هستنده. هستیِ هستنده از «من هستم» به‌سانِ استواریِ نهادن شناسانده می‌شود.

ریختی که این گزاره گاهی دارد: «**cogito ergo sum**» (می‌اندیشم پس هستم)، این برداشت نادرست را پیش می‌آورد که گویی کار در اینجا بر سر یک برآوردِ قیاسی است. چنین نیست و نمی‌تواند نیز باشد؛ زیرا این قیاس باید به‌سانِ کبرا این را می‌داشت: id quod cogitat, est (آنکه می‌اندیشد، هست)؛ به‌سانِ صغرا: cogito (می‌اندیشم)؛ به‌سانِ برآورد: ergo sum (پس هستم). اما آنچه در کبرا ایستاده است، تنها یک همگانی‌سازیِ ریخت‌بنیاد از آن چیزی می‌بود که در خودِ گزاره نهفته است: cogito - sum. خودِ دکارت پافشاری می‌کند که در اینجا پای قیاسی در میان نیست. sum پیامدی از اندیشیدن نیست، که وارونه، بنیادِ (fundamentum) آن است. در باوه‌ی نهادن، این گزاره نهفته است: من می‌نهم؛ این گزاره‌ای است که رو به پیش-داده‌ها ندارد، بلکه تنها آن چیزی را به خود می‌دهد که در آن نهفته است. در آن نهفته است: من می‌نهم؛ این منم که می‌نهم و می‌اندیشم. این گزاره این ویژگی را دارد که آنچه را درباره‌اش می‌گوید، آن **زیرنهاد** (**subiectum**) را، تازه خود برمی‌نهد. آنچه او می‌نهد، در این نمونه، «من» است؛ «من»، زیرنهادِ نخستین بنیاد-گزاره است. «من» از این رو یک زیر-نهاده‌ی برگزیده است - subiectum، ὑποκείμενον - آن subiectum یکه‌تازِ نهادن. از این رو است که از آن پس، «من»، بیشتر به‌سانِ subiectum، به‌سانِ «**نهاد**» (**Subjekt**) فراخوانده می‌شود. خویِ ego به‌سانِ آن زیر-نهاده‌ی برگزیده و هماره پیشاپیش، نادیده می‌ماند. به جای آن، نهادگیِ نهاد از من-بودنِ «من می‌اندیشم» شناسانده می‌شود. اینکه «من» به شناسه‌ی آن چیزی می‌رسد که برای پنداشتن، آن راستینِ پیشاپیش-پیشِ-رو است (آن «فراداشتی» در چم امروزین)، این به هیچ ایستارِ «من» یا به هیچ گمانِ

نهادگرایانه‌ای بازنمی‌گردد، بلکه به آن چیرگیِ باوه‌مند و به آن ریشه‌ای‌سازیِ شناسا-سویه‌ی ریاضی‌گون و بنیاد-نهاده بازمی‌گردد.

این «من» که بر بنیادِ ریاضی‌گون به subiectum برگزیده فراز آمده است، بر پایه‌ی چمِ خویش، به‌هیچ‌روی چیزی «نهادی» از آن گونه‌ی خویِ پیشامدیِ درست این انسانِ ویژه نیست. این «نهادِ» برگزیده در «من می‌اندیشم»، یعنی «من»، تنها آنگاه نهادگرایانه شمرده می‌شود که باوه‌اش دیگر دریافته نشود، یعنی از خاستگاه هستی‌مندانه‌اش گشوده نشود.

تا پیش از دکارت، «نهاد» (Subjekt) هر چیزِ برای-خود-باشنده‌ای شمرده می‌شد؛ اما اکنون «من» به نهادِ برگزیده بدل می‌شود، به آنی که در پیوند با او، دیگر چیزها تازه به‌سانِ خودشان شناسانده می‌شوند. زیرا آن‌ها - به شیوه‌ای ریاضی‌گون - چیستیِ خویش را تازه از راهِ پیوندِ پایه‌ریز با برترین بنیاد-گزاره و «نهادِ» آن (یعنی «من») به دست می‌آورند، پس به شیوه‌ای باوه‌مند، آنی هستند که به‌سانِ چیزی دیگر در پیوند با «نهاد» می‌ایستند، در برابر او جای دارند به‌سانِ **فراداشت** (obiectum). خودِ چیزها به «فراداشت‌ها» بدل می‌شوند.

واژه‌ی obiectum اکنون دگرگونیِ آرشیِ همخوانی را از سر می‌گذراند؛ زیرا تا آن زمان، obiectum به آنچه در پنداشتنِ ناب، به روبرو افکنده می‌شد، بازمی‌گشت: من برای خود کوهی زرین را می‌پندارم. این چنین پنداشته‌شده - یک obiectum در زبان سده‌های میانه - بر پایه‌ی کاربرد زبان امروزین، چیزی یکسره «نهادی» است؛ زیرا یک «کوه زرین» به چمِ دگرگون‌شده‌ی کاربرد زبان، «فراداشتی» هستی ندارد. این **واژگونیِ آرشِ واژگانِ subiectum و obiectum**، تنها کارِ کاربرد زبان نیست؛ این یک **زیر-و-زیر شدنِ بنیادینِ Dasein** است، یعنی **گشادگیِ** (Lichtung) هستیِ هستنده، بر بنیادِ چیرگیِ ریاضی‌گون. این پاره‌راهی از دیرینه‌ی راستین است که بایسته از چشم رایج پنهان می‌ماند، دیرینه‌ای که هماره دیرینه‌ی آشکارگیِ هستی است - وگرنه هیچ.

ی) خرد به‌سانِ برترین بنیاد؛ گزاره‌ی «من»، گزاره‌ی ناسازگاری

(Vernunft als oberster Grund; Ichsatz, Widerspruchsatz)

«من»، به‌سانِ «من می‌اندیشم»، آن بنیادی است که از این پس همه‌ی استواری و راستی بر آن نهاده می‌شود. اما اندیشیدن، گفتار، لوگوس، همزمان آن ریسمان راهنما برای شناسانده‌های هستی، یعنی مقوله‌هاست. این‌ها بر ریسمان راهنمای «من می‌اندیشم»، در نگاه به «من» یافته می‌شوند. «من» بدین‌سان، به نیروی این ارجِ بنیادین برای پایه‌ریزیِ همه‌ی دانش، به شناساننده‌ی پررنگ و باوه‌مندِ انسان بدل می‌شود. او تا پیش از آن و همچنین پس از آن، به‌سانِ **animal rationale**، به‌سانِ جاندار خردمند، دریافته می‌شد. با آن پافشاریِ ویژه‌ی بر «من»، یعنی با «من می‌اندیشم»، اکنون شناساننده‌ی خردمندی و خرد، به برتری‌ای برگزیده فراز می‌آید. زیرا اندیشیدن، کنشِ بنیادینِ خرد است. او، یعنی خرد، اکنون با cogito sum، آشکارا و همخوان با خواستِ ویژه‌ی خویش، به‌سانِ نخستین بنیادِ همه‌ی دانش و به‌سانِ ریسمان راهنمای همه‌ی شناساندنِ چیزها به‌طور کلی، برنهاده می‌شود.

پیشتر نزد ارسطو نیز گفتار، لوگوس، ریسمان راهنمای شناسانندهی مقولهها، یعنی هستیِ هستنده، بود. با این همه، جایگاه این ریسمان راهنما - یعنی خرد انسانی، خرد بهطور کلی - بهسانِ نهادگیِ نهاد، برجسته نشده بود. اما اکنون خرد، بهسانِ «من میاندیشم»، بهویژه در برترین بنیاد-گزاره، بهسانِ ریسمان راهنما و **دیوان داوریِ** (**Gerichtshof**) همهی شناساندنِ هستی، برنهاده شده است. برترین بنیاد-گزاره، **گزارهی «من»** (**Ichsatz**) است: cogito - sum. او بنیادِ بنیادینِ همهی دانش است، اما تنها بنیادِ بنیادین نیست، و این به سادگی از آن روست که در خودِ گزارهی «من» هنوز دیگریای نهفته است و با این و در پیِ آن با هر گزارهای، همراه-نهاده شده است. آنگاه که میگوییم: «cogito - sum»، ما آنچه را در **زیرنهاد** (**subiectum**) (یعنی ego) نهفته است، بازمیگوییم. گفتار بهسانِ خودش، اگر بخواهد گفتار باشد، باید هماره آنچه را در زیرنهاد نهفته است، بنهد. آنچه در گزاره نهاده و گفته میشود، نباید و نمیتواند در برابرِ زیرنهاد سخن بگوید؛ **ایجاب** (**κατάφασις**) باید هماره چنان باشد که از **پاد-گویه** (**ἀντίφασις**) بپرهیزد، یعنی از گفتن در چمِ در-برابر-گفتن، از ناسازگاری. در گزاره بهسانِ گزاره، و همخوان با آن در برترین بنیاد-گزاره بهسانِ گزارهی «من»، به گونهای همبنیاد، **گزارهی ناسازگاریِ پرهیختنی** (**Satz vom zu vermeidenden Widerspruch**) (کوتاه: گزارهی ناسازگاری) نیز بهسانِ چیزی استوار، همراه-نهاده شده است.

آنگاه که ریاضیگون بهسانِ فرا-افکنیِ بنیاد-نهاده، خود را بهسانِ بنیادِ سنجهسازِ دانش برمینهد، آنگاه نهادن، یعنی اندیشیدن بهسانِ «من میاندیشم»، یعنی گزارهی «من»، برنهاده میشود. «من میاندیشم» به این آرش است: من از ناسازگاری میپرهیزم، من از گزارهی ناسازگاری پیروی میکنم.

گزارهی «من» و گزارهی ناسازگاری، از باوهی خودِ اندیشیدن سرچشمه میگیرند، چنانکه تنها به باوهی «من میاندیشم» و آنچه در آن و تنها در آن نهفته است، نگریسته میشود. «من میاندیشم»، خرد است، کنشِ بنیادینِ اوست. آنچه تنها از «من میاندیشم» برگرفته شده است، تنها از خودِ خرد به دست آمده است. خرد، اینگونه دریافتهشده، ناب، خودِ اوست، **خرد ناب** (**reine Vernunft**) است.

آن بنیاد-گزارههایی که همخوان با خویِ ریاضیگونِ اندیشیدن، تنها از خرد سرچشمه میگیرند، به بنیاد-گزارههای دانش راستین، یعنی خرددوستی در پایگان نخست، یعنی فرابودشناسی، بدل میشوند. بنیاد-گزارههای برخاسته از خرد ناب، بنیادهای خرد ناب هستند. خرد ناب، آن لوگوسِ اینگونه دریافتهشده، آن گزاره در این ریخت، به ریسمان راهنما و سنجهی راستینِ فرابودشناسی بدل میشود، یعنی به دیوان داوری برای شناساندنِ هستیِ هستنده، چیستیِ چیزها. پرسش از چیز، اکنون در خرد ناب لنگر انداخته است، یعنی در گشودگیِ ریاضیگونِ بنیاد-گزارههایش.

در نامِ «خرد ناب»، لوگوسِ ارسطو نهفته است و در «ناب»، بهویژه، ریختگیریای شناسا از ریاضیگون.

§ ۱۹. دیرینه‌ی پرسش از چیز؛
چکیده
(Geschichte der Dingfrage; Zusammenfassung)

نخستین برش از دیرینه‌ی پرسش از چیز، با پیوندِ دوسویه‌ی چیز و گفتار (لوگوس) شناسانده می‌شود، که بر ریسمان راهنمای آن، شناسانندههای همگانیِ هستی (مقوله‌ها) به دست می‌آیند. برش دوم، گفتار، یعنی گزاره را، به‌سانِ بنیاد-گزاره، ریاضی‌گون درمی‌یابد و همخوان با آن، آن بنیاد-گزاره‌هایی را برجسته می‌سازد که در باوه‌ی اندیشیدن، یعنی در باوه‌ی گزاره به‌سانِ خودش، نهفته‌اند: گزاره‌ی «من» و گزاره‌ی ناسازگاری. افزون بر این، در پی آن نزد لایبنیتس، **گزاره‌ی بنیاد** (**Satz vom Grund**) نیز می‌آید که در باوه‌ی یک گزاره به‌سانِ یک بنیاد-گزاره، پیشاپیش همراه-نهاده شده است. این گزاره‌ها از خرد ناب سرچشمه می‌گیرند، ناب از او، بی‌هیچ یاری‌گرفتنی از پیوند با پیش-داده‌ها. آن‌ها ناب، خود-به-خود-دادنی از آن چیزی هستند که اندیشیدن در باوه‌ی خویش، پیشاپیش در خود دارد.

اکنون برای ما می‌ماند که سومین برش در دیرینه‌ی پرسش از چیز را بشناسانیم، یعنی نشان دهیم که چگونه از شناساندنِ چیز از خرد ناب، می‌تواند و باید به **سنجشی از خرد ناب** رسید. برای این آماج، بایسته است که ما، هرچند تنها به گونه‌ای خام، پنداشتی از آن به دست آوریم که فرابودشناسیِ نوین، همخوان با آن پایه‌ریزیِ ریاضی‌گون به دست دکارت، چگونه گشوده می‌شود.

بنیادهای خرددوستانه‌ی بنیادین، یعنی بنیادهای یکه‌تاز، گزاره‌ی «من» و گزاره‌ی ناسازگاری و گزاره‌ی بنیاد هستند. همه‌ی فرابودشناسی باید بر این‌ها پایه‌ریزی شود، چنانکه این بنیادها بر سازه‌ی درونیِ فرابودشناسی نیز چیره باشند، یعنی بر ریخت‌گیریِ دانشیِ همه‌ی پهنه‌ی آن. از این پهنه تاکنون به‌سختی سخن رفته است. ما تنها گفتیم فرابودشناسی، پرسش از هستنده در کل و از هستیِ هستنده است. اما هستنده در کل چگونه در نظر گرفته شده است؟ هنگام بازنماییِ آن دگرگونی از دانش پیشین از سرشت به اندیشیدن نوین، ما خود را به برشی از هستنده مرزبندی کردیم. نه تنها این؛ ما همچنین از گزارش دادنِ اینکه این پهنه‌ی مرزبندی‌شده (سرشت) چگونه به کلِ هستنده درپیوند است، چشم پوشیدیم. اما سرشت یا کیهان از زمان چیرگیِ مسیحیت در باختر، به‌سانِ **آفریده** (**Geschaffene**) شمرده می‌شود، نه تنها در سده‌های میانه، که همچنین در درازنای همه‌ی خرددوستیِ نوین. فرابودشناسیِ نوین از دکارت تا کانت، و فراسوی کانت، همچنین فرابودشناسیِ ایدئالیسم آلمانی، بی پیش‌پنداشت‌های بنیادینِ مسیحی اندیشیدنی نیست. پیوند با باورِ جزمیِ کلیسایی در این میان می‌تواند بسیار سست، حتا گسسته باشد. همخوان با چیرگیِ پنداشت مسیحی از هستنده، در هستنده در کل، بخش‌بندی و پایگان‌بندی‌ای شناسا پدید می‌آید. هستننده‌ی راستین و برترین، آنی است که به‌سانِ خاستگاه آفرینشگرانه‌ی همه‌ی هستنده شمرده می‌شود، آن خدای یگانه و شخصی به‌سانِ روان و آفریدگار. هر هستننده‌ی نا-خدایی، آفریده است. اما درون هستننده‌ی آفریده، یک هستنده برتری‌ای ویژه دارد. این انسان است، و آن هم از آن رو که **رستگاریِ روانِ** (**Seelenheil**) جاودانش در میان است. خدا به‌سانِ آفریدگار، جهانِ آفریده، انسان و رستگاریِ جاودانش، آن سه پهنه‌ی شناسانده‌شده از دلِ اندیشیدن مسیحی درون هستنده در کل هستند. از آنجا که فرابودشناسی از هستنده در کل می‌پرسد، که چیست و چرا چنان است که

هست، فرابودشناسیِ راستین - به دریافت مسیحی - از خدا (الهیات)، از جهان (کیهان‌شناسی) و از انسان و رستگاریِ روانش (روان‌شناسی) سخن می‌گوید. تا آنجا که اکنون همخوان با خویِ ریاضی‌گونِ اندیشیدن نوین، فرابودشناسی نیز از بنیاد-گزاره‌های خرد ناب، یعنی ratio، ریخت می‌گیرد، آموزه‌ی فرابودشناختی از خدا، به الهیات بدل می‌شود، اما یک theologia rationalis (**الهیات خردبنیاد**)، آموزه از جهان به کیهان‌شناسی، اما یک cosmologia rationalis (**کیهان‌شناسی خردبنیاد**)، آموزه از انسان به روان‌شناسی، اما یک psychologia rationalis (**روان‌شناسی خردبنیاد**).

نزدیک است که همه‌ی داده‌ی فرابودشناسیِ نوین را به این شیوه سامان دهیم: برای این ریخت از فرابودشناسی، دو پاره باوه‌مندند: ۱. پنداشت مسیحی از هستنده به‌سانِ ens creatum؛ ۲. خویِ ریاضی‌گون. آن پاره‌ی نخست، به **جانمایه‌ی** (Inhalt) این فرابودشناسی بازمی‌گردد، و دومی به **ریختِ** (Form) آن. اما این شناساندن بر پایه‌ی جانمایه و ریخت، بس ارزان است تا راست باشد. زیرا آن بخش‌بندیِ شناسانده‌شده با مسیحیت، نه تنها جانمایه را می‌سازد، یعنی آنچه در اندیشیدن به میانجی گرفته می‌شود؛ بلکه به همان سان، ریخت، یعنی **چگونه** را، نیز می‌شناساند. تا آنجا که خدا به‌سانِ آفریدگار، شوند و بنیاد همه‌ی هستنده است، **چگونه**، یعنی شیوه‌ی پرسشگری، پیشاپیش رو به این بنیاد، سوگیری می‌شود. وارونه، ریاضی‌گون تنها ریختی نیست که بر جانمایه‌ی مسیحی پوشانده شده باشد، بلکه خود نیز به جانمایه درپیوند است. تا آنجا که گزاره‌ی «من»، یعنی «من می‌اندیشم»، به‌سانِ بنیاد-گزاره راهبر می‌شود، «من» و در پیِ آن انسان، به جایگاهی یگانه درون این پرسشگری از هستنده می‌رسد؛ او نه تنها یک پهنه در میان دیگران را می‌شناساند، که آن پهنه‌ای را که همه‌ی گزاره‌های فرابودشناختی به آن بازمی‌گردند و از آن برمی‌خیزند. رونـدِ اندیشیدن فرابودشناختی در پهنه‌ی هر-بار-دیگرگون-مرزبندی‌شده‌ی نهادگی می‌گردد. از این رو، کانت بعدها می‌گوید: همه‌ی پرسش‌های فرابودشناسی، یعنی پرسش‌های آن رشته‌های یادشده، را می‌توان به این پرسش بازگرداند: انسان چیست؟ در برتریِ این پرسش، آن برتریِ شیوه‌ی کار که از Regulaeی دکارت ریخته شده، پنهان است.

اگر بخواهیم برای شناساندنِ فرابودشناسیِ نوین، جداییِ ریخت و جانمایه را به کار بریم، باید بگوییم: ریاضی‌گون هم‌اندازه به جانمایه‌ی این فرابودشناسی درپیوند است که مسیحیت به ریخت آن.

بر پایه‌ی آن سه سویه‌ی بنیادینِ پرسشگریِ فرابودشناختی، کار هر بار بر سرِ هستنده است: خدا، جهان، انسان. هر بار باید درباره‌ی باوه و شدنی‌بودنِ این هستنده برآیش شود، و آن هم خردبنیاد، از خرد ناب، یعنی از دریافت‌هایی که در اندیشیدن ناب به دست آمده‌اند. اما اگر در اندیشیدن و ناب از آن، باید درباره‌ی هستنده برآیش شود که چیست و چگونه است، آنگاه بایسته است که در این میان، پیش از شناساندنِ هستنده به‌سانِ خدا، به‌سانِ جهان، به‌سانِ انسان، پیش-دریافتی از هستنده به‌طور کلی راهبر باشد. به‌ویژه آنجا که این اندیشیدن، خود را ریاضی‌گون درمی‌یابد و خود را به‌سانِ ریاضی‌گون پایه‌ریزی می‌کند، باید فرا-افکنیِ آنچه هستنده به‌طور کلی به‌سانِ خودش هست، آشکارا در بنیادِ همه چیز نهاده شود. چنین، باید بر آن پرسشگری‌ای که رو به پهنه‌های جداگانه دارد، پرسشگری‌ای پیشی گیرد که از هستنده به گونه‌ای همگانی می‌پرسد، یعنی فرابودشناسی به‌سانِ پرسشگرِ همگانی از هستنده، آن **metaphysica generalis**. از دیدگاه او، الهیات، کیهان‌شناسی، روان‌شناسی، از آنجا که هر یک از پهنه‌های ویژه‌ی هستنده می‌پرسند، به **metaphysica specialis** بدل می‌شوند.

اما از آنجا که فرابودشناسی اکنون ریاضی‌گون است، همگانی نمی‌تواند آن چیزی بماند که تنها به‌طور کلی بر فراز ویژه شناور است، بلکه ویژه باید به‌سانِ چنین چیزی، از همگانی به‌سانِ آنچه بنیاد-نهاده است، بر پایه‌ی بنیاد-گزاره‌ها، برآورده شود. این برای metaphysica generalis به این آرش است: در این، باید بنیادین، بر پایه‌ی بنیادها، و آن هم بر پایه‌ی نخستین بنیاد، بر پایه‌ی آن الگوی نهادن و اندیشیدن به‌طور کلی، برآیش شود که چه چیزی به یک هستنده به‌سانِ خودش به‌طور کلی درپیوند است، چه چیزی چیستیِ یک چیز را به‌طور کلی می‌شناساند و مرزبندی می‌کند. اینکه یک چیز چیست، باید پیشاپیش از برترین بنیاد-گزاره‌های همه‌ی گزاره‌ها و خودِ گزاره به‌طور کلی، یعنی از خرد ناب، برآیش شده باشد، پیش از آنکه بتوان درباره‌ی چیزهای خدایی و جهانی و انسانی، به شیوه‌ای خردمندانه سخن گفت.

این **روشنایی‌بخشیِ** (Durchleuchtung) پیشین و فراگیرِ همه‌ی چیزها از دیدگاه چیستی‌شان، از خرد نابِ اندیشیدنِ خردمندانه به‌طور کلی، این روشن‌سازی به‌سانِ این پیشاپیش-روشن-کردنِ همه‌ی چیزها، **روشنگری** (**Aufklärung**) است، روانِ سده‌ی هژدهم است. در این سده، تازه خرددوستیِ نوین به ریختِ راستینِ خویش دست می‌یابد، ریختی که اندیشیدن کانت به درون آن می‌بالد و پرسشگریِ ویژه‌ی نوینِ او را نیز بر دوش می‌کشد و می‌شناساند، آن ریخت از فرابودشناسی که بی‌آن، حتا ریختِ سده‌ی نوزدهم نیز اندیشیدنی نمی‌بود.
بسیار نیکو. اینک برگردان واپسین بخش از گفتارهای پیش‌آماد، که در آن هایدگر با شناساندن مکتب خرددوستیِ خردبنیاد و چهره‌های برجسته‌ی آن چون ولف و باومگارتن، زمینه‌ی بی‌میانجیِ پیدایش اندیشه‌ی کانت را روشن می‌سازد و بدین سان، راه را برای ورود به «سنجش خرد ناب» هموار می‌کند.

§ ۲۰. فرابودشناسیِ خردبنیاد[38] (ولف، باومگارتن)
(Die rationale Metaphysik (Wolff, Baumgarten))

میان دکارت و روشنگری، لایبنیتس ایستاده است. اما او کمتر در اندیشیدن و آفرینشِ ویژه‌ی خویش، که بیشتر در ریختِ آن مکتب-سازی‌ای که با او شناسانده شد، کارگر افتاد.

38. برابرِ درست و رسا برای عبارت آلمانی **rationale Metaphysik**، «**فرابودشناسیِ خِردبنیاد**» است.

این نام، به آن شیوه‌ی ویژه‌ای از فرابودشناسی اشاره دارد که در روزگار نوین، پیش از کانت، چیره بود (به‌ویژه نزد اندیشه‌ورزانی چون دکارت، لایبنیتس و ولف). برای دریافتِ ژرفای آن، بایسته است به دو پاره‌اش بنگریم:

rational (**خِردبنیاد**): این واژه از ratio (**خِرَد/سنجش**) می‌آید. «خردبنیاد» به این آرش است که این گونه از فرابودشناسی، بر این باور استوار است که **خِرَدِ نابِ انسانی**، به تنهایی و بی‌نیاز از آزمونِ حسی، در توانش هست که به راستیِ بنیادینِ هستی دست یابد.

Metaphysik (**فرابودشناسی**): چنانکه پیشتر آمد، این دانش به هستنده در کل و به هستیِ هستنده می‌پرسد و می‌کوشد بنیادهای نخستینِ هر آنچه هست را بشناساند.

آرشِ درهم‌تنیده‌ی «فرابودشناسیِ خردبنیاد»:

«فرابودشناسیِ خردبنیاد» آن پروژه‌ی بزرگ خرددوستانه است که می‌کوشد همه‌ی سامانه‌ی بودش (خدا، جهان، روان) را تنها بر پایه‌ی **بنیاد-گزاره‌های** (**Axiome**) برخاسته از خودِ خِرَد، به شیوه‌ای ریاضی‌گون، برآورد و پایه‌ریزی کند.

این همان فرابودشناسی‌ای است که:

با گزاره‌ی «من می‌اندیشم» آغاز می‌کند.

در درازنای سده‌ی هژدهم، در آلمان، اندیشیدن دانشی و خرددوستانه دستخوش چیرگیِ آموزه و مکتبِ کریستیان ولف (۱۶۷۹-۱۷۵۴) بود. او سازوبرگ خرددوستانه‌ی خویش را از برتافتی شناسا از خرددوستیِ لایبنیتس برگرفت. از اینجا، او در پیِ هم‌آیشی‌ای باوه‌مند از آن پایه‌ریزیِ خرددوستی بود که به دست دکارت به انجام رسیده بود، با روایت دیرینه‌ی حکمت مدرسیِ سده‌های میانه و در پیِ آن همزمان، هم‌آیشیِ دوباره‌ی افلاطون و ارسطو. همه‌ی دانش فرابودشناختیِ باختری باید در روشناییِ خردِ روشنگری گرد می‌آمد و انسانیتِ انسان را در خرد ناب، بر خود می‌نهاد. کریستیان ولف، خرددوستی را در کتاب‌های آموزشیِ لاتین و آلمانیِ پرپخشی پرداخت. کتاب آموزشیِ او در فرابودشناسی، در ویرایش آلمانی، نامی شناسا بر خود دارد که در گونه‌ی خویش، اکنون پس از آنچه گفته شد، باید دریافتنی باشد: «اندیشه‌های خردمندانه درباره‌ی خدا، جهان و روانِ انسان، و همچنین درباره‌ی همه‌ی چیزها به‌طور کلی.» ۱۷۱۹. ولف نخست در هاله به‌سانِ استاد ریاضیات می‌آموخت و بی‌درنگ به خرددوستی روی آورد؛ شیوه‌ی بنیادین و استوارِ آموزاندن او، برای یاوه‌گویی‌های آن روزگارِ الهی‌دانان، گزندی جدی بود. از این رو، ولف در سال ۱۷۲۳ با کارشکنیِ دشمنان الهی‌دانش از هاله رانده شد؛ ماندن در آنجا برای او به کیفرِ دار بازداشته شد. از ۱۷۲۳ تا ۱۷۴۰، او در ماربورگ آموزاند. فریدریش بزرگ با آن شیوه‌ی یادشده، یعنی به کرسیِ ناراستی نشاندنِ یک خرددوستی با بیمِ دار، همداستان نبود و ولف را دوباره به هاله فراخواند. او در آنجا سرپرست دانشگاه، رایزن پنهان، جانشین رئیس آکادمی پترزبورگ و بارونِ امپراتوری مقدس روم شد. در میان شاگردان بسیارِ ولف، گوتشد و آلکساندر باومگارتن (۱۷۱۴-۶۲) برجسته‌اند؛ این دومی نیز فرابودشناسی‌ای نوشت (Metaphysica, ۱۷۳۹)؛ او افزون بر این - در روند همگانیِ ریخت‌گیریِ چیرگیِ خرد ناب - کوشید تا هنر و پیوند با هنر، یعنی بر پایه‌ی دریافت آن روزگار، چشش را، به بنیادهای خرد فرودست سازد. چشش و آنچه در این تواناییِ داوری دسترس‌پذیر است، یعنی هنر، به پهنه‌ی آنچه حسی است، یعنی **αἴσθησις**، درپیوند است. چنین که اندیشیدن در منطق، زیر بنیادهای خرد نهاده می‌شود، چنین نیز نیازی به آموزه‌ی خرد از آنچه حسی است، یعنی منطقی از آنچه حسی است، از αἴσθησις، هست. باومگارتن از این رو این آموزه‌ی خردبنیاد از αἴσθησις، این منطقِ حسانیت را، «**زیبایی‌شناسی**» (**Ästhetik**) نامید. از آن پس - با همه‌ی پاد-ایستادگیِ کانت در برابر این کاربرد از این نام - آموزه‌ی خرددوستانه از هنر، زیبایی‌شناسی نامیده می‌شود، پیش‌آمَدی که بیش از کارِ تنها یک نام در خود دارد، داده‌ای که وارونه، تنها از فرابودشناسیِ نوین دریافتنی است و نه تنها برای برتافتنِ باوه‌ی هنر، که به‌طور کلی برای جایگاه هنر در Dasein روزگارِ گوته، شیلر، شلینگ و هگل برآیش‌گر شد.

خودِ کانت، از راه آموزگارش، مارتین کنوتسنِ ولفی، در روایت دیرینه‌ی مکتبِ لایبنیتس-ولف ایستاده است. همه‌ی نوشته‌های او پیش از «سنجش خرد ناب»، در پهنه‌ی پرسشگری و در شیوه‌ی اندیشه‌ی خرددوستیِ-مدرسه‌ایِ همروزگارش می‌گردند، حتا آنجا که کانت پیشاپیش در پاره‌هایی، راه‌های ویژه‌ی خود را می‌رود. تنها به کوتاهی یاد شود که کانت فراسوی روایت مدرسه‌ای، بی‌میانجی به خرددوستیِ لایبنیتس راه یافت - تا آنجا که آن زمان شدنی بود - و همان‌سان بی‌میانجی، اندیشیدنیِ ژرف در خرددوستیِ انگلیسی، به‌ویژه هیوم را، برای ریخت‌گیریِ پرسشگریِ خویش بارور ساخت. اما در کل، خرددوستیِ مدرسه‌ای با ریختِ لایبنیتس-ولفی چنان چیره ماند که کانت حتا در آن زمانی که جایگاه نوین خرددوستیِ خویش را به دست آورده بود، یعنی پس از پدیدار شدن «سنجش خرد ناب» و کارهای پس از آن، بر این خو پای فشرد که در گفتارها، کتاب‌های آموزشیِ خرددوستیِ مدرسه‌ای را بنیاد نهد و نوشته‌هایشان را پیاپی از بندی به بندی بگشاید. کانت در گفتارهایش هرگز

(پانوشت مترجم)

از خرددوستیِ خویش سخن نگفت، هرچند در روزگار پسین، هنگامِ بازگفتنِ کتاب‌های آموزشی یا «خواندنی‌ها»، چنانکه آن زمان می‌گفتند، آن شیوه‌ی اندیشه‌ی نوین به دست آمده را نمی‌شد یکسره کنار گذاشت. برای گفتار فرابودشناسی‌اش، کانت همان کتاب آموزشیِ پیشتر یادشده‌ی آلکساندر باومگارتن را بنیاد نهاد. کانت این کتاب آموزشی را «بیش از همه به شوندِ توانگری و باریک‌بینیِ شیوه‌ی آموزشش» ارج می‌نهاد. کانت در این نوشته‌ی کوچک، آگاهی‌ای از آن به دست می‌دهد که چگونه می‌اندیشد گفتارهای آن روزگار خویش درباره‌ی فرابودشناسی، منطق، اخلاق و جغرافیای فیزیکی را بر پایه‌ی شیوه‌ی آموزشیِ دگرگون‌شده‌ای سامان دهد.

آنچه به فرابودشناسی، «دشوارترین در میان همه‌ی پژوهش‌های خرددوستانه»، بازمی‌گردد، او پیش از آن، یک دانش آزمونیِ فرابودشناختی از انسان را می‌نهد تا چنین، تازه گام‌به‌گام به فرابودشناسی راهبر شود. این، این برتری را با خود می‌آورد که درون فرابودشناسی، آنچه **برکشیده** (abstrakt) است را هر بار با آنچه **درآمیخته** (konkret) و پیش‌نهاده‌شده است، «در بزرگ‌ترین روشنایی نهاد». اما این پیش‌روی، برتری‌ای دیگر نیز دارد؛ کانت درباره‌اش می‌گوید: «نمی‌توانم از یاد کردنِ برتری‌ای دیگر چشم بپوشم، که هرچند تنها بر شوندهای پیشامدی استوار است، اما با این همه، کم‌ارج نیست، و من می‌اندیشم آن را از این شیوه به دست آورم. هر کسی می‌داند که آغاز کلاس‌ها با چه شوری از سوی جوانانِ سرزنده و ناپایدار پی گرفته می‌شود، و چگونه پس از آن، تالارهای شنوندگان کم‌کم اندکی جادارتر می‌شوند... آنگاه... اگر هستی‌شناسی، دانشی که به دشواری به چنگ می‌آید، او را از پی‌گیری بازداشته باشد، آنچه او شاید دریافته باشد، دیگر برایش هیچ سودی نخواهد داشت.»

کتاب آموزشیِ باومگارتن، ریختِ آن فرابودشناسیِ رایجِ سده‌ی هژدهم را به ما می‌رساند که کانت بی‌میانجی پیش چشم داشت و سرانجام همان، آن کاری را به زور پدید آورد که کانت با آن، این فرابودشناسی را از پاشنه درآورد و پرسش از فرابودشناسی را از نو برنهاد.

Metaphysicaی باومگارتن همه‌ی ماده‌ی آموزشیِ فرابودشناسی را درست در ۱۰۰۰ بند کوتاه پخش می‌کند. کل آن، همخوان با بخش‌بندیِ مدرسه‌ای، به ۴ بخش دسته‌بندی شده است: I. Ontologia (§§ ۴-۳۵۰)؛ II. Cosmologia (§§ ۳۵۱-۵۰۰)؛ III. Psychologia (§§ ۵۰۱-۷۹۹)؛ IV. Theologia naturalis (§§ ۸۰۰-۱۰۰۰).

اما آوردنِ این چیز بیرونی، سخن چندانی درباره‌ی فرابودشناسیِ خردبنیاد، آن فرابودشناسیِ برخاسته از خرد ناب، به ما نمی‌گوید، حتا اگر آنچه را درباره‌ی خویِ بنیادینِ فرابودشناسیِ نوین و پایه‌ریزی‌اش گفته شد، به یاد آوریم. از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم خود را به جانمایه‌ی بسته‌ی آن بسپاریم، که خود به خود چندان گسترده نیست، اما بر بنیادِ ریخت‌گیریِ ریاضی‌گون-خردبنیاد و شیوه‌ی پایه‌ریزی‌اش، سازه‌ای بسیار درهم‌پیچیده را بازمی‌نمایاند.

و با این همه، بایسته است که ما از این Metaphysica پنداشتی شناساتر به دست آوریم تا گذار از آن به «سنجش خرد ناب» را با دریافتی درخور به انجام رسانیم. ما فرابودشناسیِ یادشده را به شیوه‌ای چاره‌جویانه، با کاوش در سه پرسش می‌شناسانیم: ۱. این فرابودشناسی، دریافتِ خویش از خود را چگونه می‌شناساند؟ ۲. در این فرابودشناسیِ بی‌میانجی پیشا-کانتی، باوه‌ی راستی، که برترین راست‌آیینِ انسانی‌اش در پهنه‌ی شناخت، باید فرابودشناسی باشد، چگونه دریافته شده است؟ ۳. سازه‌ی درونیِ فرابودشناسی چیست؟

با پاسخ دادن به این سه پرسش، ما یک بار دیگر درنگی یگانه بر آن خویِ ریاضی‌گونِ فرابودشناسیِ نوین به انجام می‌رسانیم. ما از آن درمی‌یابیم که این فرابودشناسیِ برخاسته از خرد ناب، چه چیزی می‌خواهد باشد؛ ما پیش از همه درمی‌یابیم که پرسش از چیز در آن، چه ریختی به خود گرفته است.

به ۱. این فرابودشناسی، دریافتِ خویش از خود را چگونه می‌شناساند؟

بند ۱ چنین است: Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens. «فرابودشناسی، آن دانشی است که نخستین بنیادهای آغازینِ شناخت انسانی را دربردارد.» این دریافت‌شناسی از فرابودشناسی، این نما را برمی‌انگیزد که گویی کار در فرابودشناسی بر سرِ آموزه‌ای از شناخت، یعنی شناخت‌شناسی است؛ اما تاکنون فرابودشناسی به‌سانِ دانش از هستنده به‌سانِ خودش، یعنی از هستیِ هستنده، شمرده می‌شد. باری، این فرابودشناسی همان‌سان از هستنده و از هستی سخن می‌گوید که آن کهن، و با این همه، دریافت از فرابودشناسی به شیوه‌ای شناسا، بی‌میانجی از آن چیزی نمی‌گوید. بی‌میانجی نه -؛ اما این شناسه به همان سان نیز نمی‌گوید که فراداشتِ فرابودشناسی، خودِ شناخت به‌سانِ شناخت است. ما باید این دریافت‌شناسی را چنان دریابیم که cognitio humana نه به آرش تواناییِ شناخت انسانی، که به آرش آن چیزی است که از سوی انسان، از خرد ناب، شناختنی و شناخته‌شده است. این، همان هستنده است. بایسته است «بنیادهای آغازینِ» آن برجسته شوند، یعنی شناسانندههای بنیادینِ باوه‌ی آن، یعنی هستی. اما چرا این دریافت‌شناسی به سادگی این را نمی‌گوید، آن‌گونه که ارسطو پیشتر آن را شناسانده بود؟

چرا اکنون سخن از شناختنی و شناخت است؟ زیرا اکنون، از زمان دکارت، تواناییِ شناخت، یعنی خرد ناب، به‌ویژه به‌سانِ آن چیزی استوار شده است که بر ریسمان راهنمای آن، شناسانندهها درباره‌ی هستنده، یعنی چیز، باید در گواهی و پایه‌ریزی‌ای استوار برنهاده شوند. ریاضی‌گون، همان mente concipere گالیله‌ای است؛ در فرازرفتن به فرابودشناسی، اکنون این به آرش است: بایسته است از باوه‌ی شناختِ خرد ناب، آن فرا-افکنیِ سنجه‌ساز برای همه‌ی آنچه پس از این شناختنی است، یعنی فرا-افکنیِ هستیِ هستنده، نهاده شود. این کار نخست در رشته‌ی بنیادینِ فرابودشناختی، در هستی‌شناسی، روی می‌دهد؛ بر پایه‌ی بند ۴، او scientia praedicatorum entis generaliorum است؛ کانت آن را چنین برمی‌گرداند: «دانش از خوی‌های همگانی‌ترِ همه‌ی چیزها». ما از اینجا یک بار درمی‌یابیم که دریافت از چیز بسیار فراخ، تا آنجا که شدنی است، فراخ گرفته می‌شود. «چیز» هر آنی است که یک هستنده است؛ خدا، روان، جهان نیز به چیزها درپیوندند. ما همچنین درمی‌یابیم که چیستیِ چیزها بر بنیاد و بر ریسمان راهنمای بنیاد-گزاره‌های خرد ناب شناسانده می‌شود. به‌سانِ چنین بنیاد-گزاره‌هایی، ما با این‌ها آشنا شدیم: گزاره‌ی «من» و گزاره‌ی ناسازگاری و گزاره‌ی بنیاد. بدین‌سان، ما بی‌میانجی نزد پاسخ به پرسش دوم ایستاده‌ایم.

به ۲. در فرابودشناسیِ پیشا-کانتیِ سده‌ی هژدهم، باوه‌ی راستی چگونه دریافته شده است؟

بر پایه‌ی دریافتِ روایتی، راستی (veritas)، adaequatio intellectus et rei است، هم‌ارزیِ اندیشه و چیز؛ به جای adaequatio، commensuratio یا convenientia، هم‌سنجی یا همخوانی نیز می‌گویند. این شناساننده‌ی باوه‌مندِ راستی پرواژه است، پرواژگی‌ای که پیشتر در سده‌های میانه نیز پرسش از راستی را راهبری می‌کرد. بر آن، هنوز بازتاب و پس‌تابِ آزمونِ باوه‌مندِ روزی بنیادین‌تر، هرچند به‌سختی به چنگ آمده، از راستی در آغازِ Dasein یونانی، افتاده است. به‌سانِ adaequatio، راستی یک بار شناساننده‌ی ratio، گفتار، جمله

است. یک جمله راست است، تا آنجا که خود را با چیزها هم‌ارز کند. اما شناسانندهٔ راستی به‌سانِ هم‌ارزی، نه تنها دربارهٔ جمله در پیوند با چیزها، که دربارهٔ چیزها نیز استوار است، تا آنجا که به‌سانِ آفریده، به فرا-افکنِی روانی آفرینشگر بازبسته، و با آن همخوان‌اند. راستی - این‌گونه نگریسته - همخوانیِ درخورِ چیزها با باوهٔ اندیشیده‌شده‌شان از سوی خداست.

ما به شیوه‌ای سنجشی می‌پرسیم: شناسانندهٔ باوه‌مندِ راستی در فرابودشناسیِ نوین چگونه است؟ باومگارتن در بند ۹۲ از «فرابودشناسی»اش این شناساننده را به دست می‌دهد: veritas metaphysica potest definiri per convenientiam entis cum principiis catholicis. «راستیِ فرابودشناختی» -یعنی راستیِ شناخت فرابودشناختی - «را می‌توان به‌سانِ همخوانیِ هستنده با بنیادهای همگانیِ برترین، شناسانید.» Principia catholica همان بنیاد-گزاره‌ها (بنیادها) هستند، و آن هم بنیادهای «کاتولیک» (از واژهٔ یونانی καθ' ὅλου)، یعنی بنیاد-گزاره‌های رو به کل، که چیزی از هستنده در کل و از هستیِ هستنده به‌طور کلی بازمی‌گویند. همخوان با این بنیاد-گزاره‌ها، باید همهٔ گزاره‌های فرابودشناختی، که هستی و شناسانندهایش را استوار می‌کنند، برنهاده شوند. این بنیاد-گزاره‌ها، گزاره‌های پولادینِ خودِ خرد هستند: گزارهٔ «من» و گزارهٔ ناسازگاری و گزارهٔ بنیاد. راستی دربارهٔ اینکه چیزها در چیستی‌شان چه هستند، از بنیاد-گزاره‌های خرد ناب شناسانده می‌شود، یعنی در آن چمِ باوه‌مندِ شناسانده‌شده: ریاضی‌گون. همخوان با این دریافت از راستی، باید سازهٔ درونیِ همهٔ فرابودشناسی نیز ریخت گیرد. بدین‌سان، ما پرسش سوم را برمی‌نهیم.

به ۳. سازهٔ درونیِ این فرابودشناسی چیست؟

ما از آنچه بیرونی است، از بخش‌بندی و پیاپیِ رشته‌ها، پیشاپیش می‌توانیم چیزهایی را بخوانیم. زمینهٔ سازه، هستی‌شناسی است و نوکِ سازه، الهیات. آن یکی از آنچه به یک چیز به‌طور کلی، به یک هستنده به گونه‌ای همگانی (in communi)، به ens commune درپیوند است، سخن می‌گوید؛ این یکی، یعنی الهیات، از برترین و راستین‌ترین هستندهٔ یکه‌تاز، از summum ens. از دیدگاه جانمایه، ما این بخش‌بندیِ فرابودشناسی را در سده‌های میانه نیز می‌یابیم، حتا پیشتر نزد ارسطو. اما آنچه برآیش‌گر است، این است که در این میان، با گشودگی و خود-روشنگریِ اندیشیدن نوین به‌سانِ اندیشیدن ریاضی‌گون، خواستِ خرد ناب، چیرگی را به دست گرفته است. این می‌خواهد بگوید: بر بنیاد و بر ریسمان راهنمای همگانی‌ترین بنیاد-گزاره‌های خرد ناب، باید همگانی‌ترین شناسانندهای هستیِ هستنده فرا-افکنده شوند. اما همزمان، باید از این همگانی‌ترین دریافت‌ها، در شکافتنی و پی‌آوردنی یکسره خردبنیاد از همان‌ها، همهٔ دانش از جهان، از روان و از خدا، برآورده شود.

چنین، قانون‌مندیِ نابِ درونیِ خرد، از بنیاد-گزاره‌ها و دریافت‌های بنیادینش، دربارهٔ هستیِ هستنده، یعنی چیستیِ چیزها، برآیش می‌کند. در این شناختِ خرد ناب، باید راستی دربارهٔ هستنده برای همهٔ خرد انسانی، به‌سانِ استواری‌ای نا-گمان-کردنی و همگانی-بایسته، پایه‌ریزی و ریخت‌گیریِ خویش را بیابد.

خرد ناب در این خود-ریخت‌گیری‌اش، خرد ناب در این خواستش، خرد ناب به‌سانِ آن دیوان داوریِ سنجه‌ساز برای شناساندنِ چیستیِ همهٔ چیزها به‌طور کلی - **این** خرد ناب است که کانت در «سنجش» می‌نهد.

فصل دوم

پرسش از چیز در شاهکار کانت

§ ۲۱. «سنجش» نزد کانت چه آرشی دارد؟

اینکه خودِ کانت از چه راهی به این «سنجش» می‌رسد، و دیرینه‌ی پیدایشِ درونی و بیرونیِ کارِ «سنجش خرد ناب» چیست را، ما پی نخواهیم گرفت. شناساست که ما از این زمانِ خاموشیِ او، از نامه‌ها نیز اندک می‌آزماییم؛ اما حتا اگر بیشتر نیز می‌دانستیم، اگر می‌توانستیم به باریکی برهم شماریم که کانت از کجاها اثر پذیرفته و مانند آن، و به چه پیاپی‌ای پاره‌های این کار را پرداخته است، باز هم نه می‌توانستیم از آن، خودِ این کار را برتابیم - آنچه آفرینشگرانه است، برتافتنی نیست -، و نه این کنجکاوی برای کارگاه کانت می‌توانست برای دریافت ما سودی داشته باشد، با این پیش‌نهاده که ما پیشاپیش ندانیم و درنیابیم که کانت در کار خویش چه می‌خواهد و چه به انجام می‌رساند. اکنون کار تنها بر سرِ همین است. باریک‌تر: بر سرِ آنچه پیش‌آماد است، یعنی دریافتِ نامِ آن.

اینکه «خرد ناب» چه آرشی دارد را اکنون می‌دانیم. هنوز باید پرسید: «**سنجش**» (**Kritik**) چه آرشی دارد؟ در اینجا کار تنها می‌تواند بر سرِ دادنِ پیش-برتافتی از آنچه «سنجش» آرش می‌دهد، باشد. ما خو گرفته‌ایم که با نام بردن این واژه، بی‌درنگ و پیش از هر چیز، چیزی نه-گویانه را بشنویم. سنجش برای ما **کاستی-شماری** (**Bemängelung**) است، بازشماریِ خطاها، برجسته ساختنِ ناکافی و پس زدنِ همخوان با آن. ما باید هنگام آوردن نامِ «سنجش خرد ناب»، این آرشِ رایج و بیراهه را از همان آغاز دور نگاه داریم. او با آرشِ بنیادینِ واژه نیز همخوانی ندارد. «سنجش» از واژه‌ی یونانی **κρίνειν** (کرینِین) می‌آید؛ این به آرش «جدا کردن»، «ویژه ساختن» و چنین «آنچه را ویژه است برجسته ساختن» است. این برجسته ساختن در برابرِ دیگری، از فراز بردن به پایگانی نوین سرچشمه می‌گیرد. آرشِ واژه‌ی «سنجش» چنان اندک نه-گویانه است که به آری-گویانه‌ترینِ آری-گویانه آرش می‌دهد، یعنی به **نهادنِ** (**Setzung**) آن چیزی که در هر نهادنی، به‌سانِ آنچه شناساننده و برآیش‌گر است، پیشاپیش باید برنهاده شود. چنین، سنجش، **برآیش** در این چِمِ نهادگرانه است.

تازه در پی آن، از آنجا که سنجش، ویژه ساختن و برجسته ساختنِ آنچه ویژه، نا-همگانی و همزمان سنجه‌ساز است، پس زدنِ آنچه رایج و نا-درخور است نیز هست.

این آرشِ واژه‌ی «سنجش» در نیمه‌ی دوم سده‌ی هژدهم، بر راهی ویژه پدیدار می‌شود: در کاوش‌ها درباره‌ی هنر، درباره‌ی ریخت‌گیریِ کارهای هنری و رفتار با آن‌ها. سنجش به آرش استوار کردنِ آنچه سنجه‌ساز است، یعنی قانون‌ها، به آرش **قانون‌نهادن** (Gesetzgebung) است، و این همزمان به آرش برجسته ساختنِ همگانی در برابرِ ویژه است. کاربردِ کانت از واژه‌ی «سنجش» در این سویه‌ی آرشیِ همروزگارش جای دارد، واژه‌ای که او بعدها در نامِ دو شاهکار دیگرش نیز نهاد: «سنجش خرد کارورز»، «سنجش نیروی داوری».

اما این واژه با کارِ کانت، باز هم چمی پربارتر می‌یابد. بایسته است اکنون این را به طرح درآوریم. از دیدگاه اوست که تازه در پی آن می‌توان آن آرشِ نه-گویانه‌ای را که این واژه نزد کانت نیز دارد، دریافت. ما می‌کوشیم این را در بازنگری به آنچه تاکنون بازنمایانده شده است، روشن کنیم، بی‌آنکه پیشاپیش به‌ویژه به خودِ کارِ کانت درآییم.

«سنجش خرد ناب»، اگر سنجش آن آرشِ آری-گویانه‌ی شناسانده‌شده را داشته باشد، خرد ناب را به سادگی پس نخواهد زد و بر آن کاستی نخواهد شمرد، «نخواهد سنجید»، بلکه وارونه، بر آن خواهد بود که باوه‌ی برآیش‌گر و ویژه‌ی آن و در پی آن، باوه‌ی راستینش را تازه مرزبندی کند. این **کران‌کشی** (Grenzziehung) در پایگان نخست، مرزبندی در برابرِ... نیست، بلکه درون‌بندی در چمِ بازنمایاندنِ شاخه‌بندیِ درونیِ خرد ناب است. برجسته ساختنِ سازه‌های ساختار و ساختارِ سازه‌ها در خرد ناب، برجسته ساختنِ شدنی‌بودن‌های گوناگونِ کاربرد خرد و قانون‌های همخوان با آن است. چنانکه کانت روزی پافشاری می‌کند: سنجش، برآوردی کامل از همه‌ی تواناییِ خرد ناب به دست می‌دهد؛ او به گفته‌ی کانت، «**طرح-پیشین**» (Vorriß) خرد ناب را می‌کشد و به طرح درمی‌آورد. سنجش بدین‌سان به **پیمودنِ** (Ausmessung) کران‌کشِ همه‌ی پهنه‌ی خرد ناب بدل می‌شود. این پیمودن، چنانکه کانت آشکارا و هماره از نو گوشزد می‌کند، نه با بازگشتن به «داده‌ها»، که از بنیادها روی می‌دهد، نه با استوار کردنِ خوی‌های جاییافته، که با شناساندنِ باوه‌ی کاملِ خرد ناب از بنیاد-گزاره‌های ویژه‌ی خویش. سنجش، فرا-افکنیِ کران‌کش و پیماینده‌ی خرد ناب است. از این رو، به سنجش به‌سانِ پاره‌ای باوه‌مند، آنچه کانت **معماری‌گری** (Architektonische) می‌نامد، درپیوند است.

همان‌سان که سنجش، تنها یک «داوری بازدارنده» نیست، همان‌سان نیز معماری‌گری، آن فرا-افکنیِ استاد-معمارانه‌ی سازه‌ی باوه‌مندِ خرد ناب، تنها یک «آرایه» (Aufputz) نیست.

در به انجام رساندنِ «سنجشِ» این‌گونه دریافته‌شده‌ی خرد ناب، «ریاضی‌گون» در چمِ بنیادین، تازه به گشودگیِ خویش و همزمان به **فرا-رفتنِ** (Aufhebung) خویش، یعنی به کرانِ خویش، می‌رسد. این درباره‌ی «سنجش» نیز استوار است. درست اوست که در روندِ اندیشیدن نوین به‌طور کلی و فرابودشناسیِ نوین به‌ویژه، جای دارد. اما «سنجشِ» کانت، همخوان با بنیادین‌بودگی‌اش، به مرزبندیِ باوه‌مندِ نوینی از خرد ناب و در پی آن همزمان، از ریاضی‌گون می‌انجامد.

§ ۲۲. همبستگیِ «سنجش خرد ناب»
با «سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب»
Zusammenhang der »Kritik« der reinen Vernunft
mit dem »System aller Grundsätze des reinen Verstandes«

این یک پیشامد نیست که سنجش خرد ناب به دست کانت، پیوسته با درنگی بر باوه‌ی ریاضی‌گون و ریاضیات همراه است، با مرزبندی‌ای از خردِ به چمِ تنگ‌تر ریاضی‌گون در برابرِ خرد فرابودشناختی، یعنی آنی که یک فرابودشناسی، یک فرا-افکنی از هستیِ هستنده، از چیستیِ چیزها، باید بر آن پایه‌ریزی شود؛ زیرا در راستی همه چیز به این پایه‌ریزیِ فرابودشناسی بازمی‌گردد. شناسه‌ی فرابودشناسی نزد باومگارتن و شناسه‌ی راستیِ فرابودشناختی به یاد آورده شود. سنجش خرد ناب به آرشِ مرزبندیِ شناسانندگیِ هستیِ هستنده، یعنی چیستیِ چیزها، از خرد ناب است، به آرشِ: پیمودن و فرا-افکنیِ آن بنیاد-گزاره‌های خرد ناب که بر بنیادشان، چیزی همچون یک چیز در چیستی‌اش شناسانده می‌شود.

ما از اینجا پیشاپیش درمی‌یابیم که در این «سنجش»، آن خویِ «ریاضی‌گونِ» فرابودشناسیِ نوین پاس داشته می‌شود، یعنی، پیشاپیش از بنیاد-گزاره‌ها، هستیِ هستنده را شناساندن. کوشش راستین، رو به ریخت‌گیری و پایه‌ریزیِ این «ریاضی‌گون» است. بنیاد-گزاره‌های خرد ناب باید همخوان با خویِ ویژه‌ی خویش، پایه‌ریزی و گواهی شوند. همزمان در باوه‌ی بنیاد-گزاره‌ها نهفته است که آن‌ها در میان خود، همبستگی‌ای پایه‌مند را بازنمایند، به گونه‌ای یگانه از یگانگی‌ای درونی به هم درپیوند باشند. چنین یگانگی‌ای بر پایه‌ی بنیادها را کانت یک **سامانه** (**System**) می‌نامد. سنجش به‌سانِ پیمودنِ سازه‌ی درونی و زمینِ ساختِ خرد ناب، بدین‌سان در برابرِ این کار بنیادین ایستاده است که سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌های خرد ناب را بازنمایاند و پایه‌ریزی کند.

ما از پیشتر می‌دانیم که پیشاپیش برای ارسطو نیز، گزاره به‌سانِ گفتار ساده، به ریسمان راهنمای شناسانندهای هستی (چیستیِ) چیزها، یعنی مقوله‌ها، بدل شده بود. گفتار: «خانه بلند است» را یک **داوری** (**Urteil**) نیز می‌نامند. داوری کردن، کنشی از اندیشیدن است. داوری کردن، شیوه‌ای ویژه است که خرد با آن خود را به انجام می‌رساند و کنش می‌کند. خرد ناب به‌سانِ خردِ داوری‌گر را کانت **فهم** (**Verstand**) می‌نامد، **فهم ناب**. گزاره‌ها، گفتارها، کنش‌های فهم هستند. آن سامانه‌ی جُسته‌شده‌ی بنیاد-گزاره‌های همه‌ی گزاره‌ها، از این رو، سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب است.

ما می‌کوشیم «سنجش خرد نابِ» کانت را از میانه‌ی بنیادینش دریابیم. از این رو، برتافت را از آن جایگاهی آغاز می‌کنیم که نامش این است: «**سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب**». همه‌ی برشی که کار ما با آن است، تا برگ‌های پسین‌تر گسترده است.

کارِ برتافت این است که پرسشگری و دانش ما را چنان از میان این پاره‌ی برگزیده بگذراند که در این میان، دریافتی از کلِ کار پدید آید. اما این دریافتن نیز تنها در خدمتِ آن بینش به این پرسش است: «یک چیز چیست؟»

برای آماده‌سازی، می‌توان از این کار، برش‌های جداگانه‌ای را خواند که در آن‌ها پرسشگریِ راستین، بی‌میانجی پیش نمی‌آید، اما درخورِ آنند که روشنایی‌ای بر برخی دریافت‌های بنیادین کانت بیفکنند. سه برش از این دست یاد می‌شود:

۱) از A 19, B 33 تا A 22, B 36.

۲) از A 50, B 74 تا A 62, B 86.

۳) از A 298, B 355 تا A 320, B 377.

در برابرِ آن، شایسته نیست که پیشاپیش آن دو «پیش‌گفتار» به A و B یا حتا «پیش‌درآمدهای» همخوان با آن‌ها را خواند، زیرا آن‌ها بینش به کلِ کار را پیش‌نهاده می‌گیرند.

ما می‌کوشیم با برتافتِ خویش، سازه‌ی کار را نه از بیرون بنگریم و بازگوییم. ما وارونه، خود را در خودِ آن سازه می‌نهیم تا چیزی از چارچوب آن بیازماییم و جایگاهی برای نگاه به کل به دست آوریم.

ما در این میان تنها از دستوری پیروی می‌کنیم که خودِ کانت روزی در درنگی گذرا استوار کرده است. کار بر سر داوری درباره‌ی کارهای خرددوستانه است:

> «آدمی باید داوری‌اش را از کل آغاز کند و رو به ایده‌ی کار و بنیاد آن بگرداند. مابقی به اجرا درآوردن درپیوند است، که در آن بسا چیزی خطا رفته باشد و بهتر تواند شد.»

سنجش خرد ناب، نخست پیمودن و اندازه‌گیریِ باوه و چارچوب آن است. سنجش، خرد ناب را پس نمی‌زند، که وارونه، او را تازه در کران‌های باوه‌اش و یگانگیِ درونی‌اش می‌نهد.

سنجش، خودشناسیِ خردی است که در برابرِ خود و بر خود نهاده شده است. سنجش، چنین، به انجام رساندنِ درونی‌ترین خردمندیِ خرد است. سنجش، روشنگریِ خرد را به فرجام می‌رساند. خرد، دانش از بنیادهاست و در پیِ آن، خود، توانایی بنیادها و بنیاد-گزاره‌هاست. یک سنجش خرد ناب در چمِ آری-گویانه، از این رو باید بنیاد-گزاره‌های خرد ناب را در یگانگیِ درونی و کاملی‌شان، یعنی در سامانه‌شان، برجسته سازد.

§ ۲۳. برتافتنِ دومین بخش اصلی از تحلیل استعلایی:
«سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب»
Auslegung des zweiten Hauptstückes der transzendenta len Analytik: »System aller Grundsätze des reinen Verstandes«

گزینشِ درست این پاره از کلِ کار، نخست دلخواهانه می‌نماید. این گزینش را دست‌بالا می‌توان با این دادمند کرد که این بخش اصلی، با نگاه به پرسش راهنمای ما، یعنی پرسش از چیستیِ چیز، بینش‌های ویژه‌ای به ما می‌بخشد. اما این نیز نخست تنها یک به-کرسی-نشاندن است. این پرسش سر برمی‌آورد که آیا برای خودِ کانت و برای آن شیوه‌ای که او کار خویش را درمی‌یافت، درست همین برش، چنین ارجِ پررنگی دارد، آیا ما در چمِ کانت سخن می‌گوییم، آنگاه که این برش را میانه‌ی کار بنامیم. این پرسش را باید آری گفت؛ زیرا در برنهادن و پایه‌ریزیِ یگانه‌ی این سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب است که کانت آن بنیادی را به دست می‌آورد که راستیِ دانش از چیزها بر آن پایه‌ریزی می‌شود. کانت بدین‌سان پهنه‌ای را به برجستگی و مرزبندی (سنجش) می‌رساند که از آن، تازه می‌توان برآیش کرد که کارِ شناساندنِ چیز و راستیِ فرابودشناسیِ تاکنونی از چه قرار است، آیا در آن، باوه‌ی راستی به راستی شناسانده شده است، آیا در آن، به راستی دانشی استوار بنیاد-نهاده، یعنی ریاضی‌گون،

در پیِ آینـدی بی‌چـون‌وچرا راه خـویش را می‌پیمایـد و در این میـان بـه آمـاج می‌رسـد، یـا اینکـه این فرابودشناسیِ خردبنیاد - چنانکه کانت می‌گوید - تنها یک «دست‌ساییدن» است، و آن هم دست‌ساییدنی در «دریافت‌هایِ ناب»، که بی‌هیچ گواهی‌ای بر خودِ چیزها و از این رو بی‌هیچ دادمندی و استواری‌ای می‌مانند. پیمودنِ خرد ناب باید با نگاه به فرابودشناسیِ برخاسته از خرد ناب، همزمان بسنجد که فرابودشناسی، یعنی بر پایه‌ی شناسه، دانش از بنیادهای آغازینِ شناخت انسانی، چگونه شدنی است. کارِ شناخت انسانی و راستیِ آن از چه قرار است؟

(برتافتِ پیش رو، آنچه را در نوشته‌ی «کانت و دشوارگفتِ فرابودشناسی» (۱۹۲۹) نیست، جبران می‌کند؛ بنگرید به پیش‌گفتار چاپ دوم، ۱۹۵۰.

نامِ این نوشته نارساست و از این رو به آسانی به این برداشت نادرست می‌انجامد که گویی کار در «دشوارگفتِ فرابودشناسی» بـر سرِ آن دشـوارگفتی اسـت کـه چیره شـدن بـر آن، بـر دوش فرابودشناسی نهاده شده است. «دشوارگفتِ فرابودشناسی» اما به آرشِ پرسش‌مندیِ فرابودشناسی به‌سانِ خودش است.)

کانت بر دومین بخش اصلی، که در آن سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌ها را می‌کاود، بازنگری‌ای می‌کند، و آن هم در آغـاز آن پـاره‌ای کـه نـامش این اسـت: «از بنیـادِ جـدایی همه‌ی فراداشـت‌ها به‌طـور کلی بـه پدیـدارها و ناپدیدارها» (A 235, B 294). او در سنجشی دیداری روشن می‌کند که کارش با برنهادنِ سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب بر سر چه بوده است:

> «مـا اکنـون نـه تنهـا سرزمینِ فهم نـاب را پیمـوده‌ایم، و هـر بخش آن را باریک‌بینانـه از نگاه گذرانـده‌ایم، کـه آن را انـدازه‌گیری نـیز کـرده‌ایم، و بـر هـر چـیزی بـر آن، جایگـاهش را شناسـانده‌ایم. امـا این سرزمین، **آبخوسـتی** (Insel) اسـت، و بـه دسـت خـودِ سرشـت، در کران‌هـایِ بی‌دگرگـونی درون‌بسـته شـده اسـت. این، سرزمینِ راسـتی اسـت (نـامی دلکش)، در میـان گرفتـه بـا **پهن‌آب** (Ozeane) توفـانی و گسـترده‌ای، آن نشسـتگاهِ راسـتینِ **پنـدار** (Scheins)، آنجـا کـه بسـا کـرانه‌ی مـه، و بسـا یخِ زودگـداز، بـه دروغ سرزمین‌هایِ نـو می‌نمایانند، و دریانوردِ سرگردان در پیِ یافتن‌ها را بی‌وقفه با امیدهای تهی می‌فریبند، او را در **ماجراهایی** (Abenteuer) درهم می‌پیچند که هرگز نمی‌تواند از آن‌ها دست کشد و با این همه، هرگز نیز نمی‌تواند به پایانشان رساند.»

الف) دریافتِ کانت از آزمون
(Kants Begriff der Erfahrung)

آن سرزمینِ پیموده‌شـده و اندازه‌گیری‌شـده، آن بنیـادِ اسـتوارِ راسـتی، پهنه‌ی شـناختِ پایه‌ریزی‌شـده و پایه‌ریزی‌شدنی است. این را کانت «**آزمـون**» (**Erfahrung**) می‌نامـد. از این رو این پرسـش پدیـد می‌آیـد: باوه‌ی آزمون چیست؟ «سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب» چیزی نیست جز طرحِ باوه و سازه‌ی باوه‌مندِ آزمون. باوه‌ی یک چیز بر پایه‌ی فرابودشناسیِ نوین، آن چیزی است که آن چیز را به‌سانِ خودش، در خود شدنی می‌سازد: **شدنی‌بودن** (**Möglichkeit**)، possibilitas، دریافته‌شده به‌سانِ آنچه شدنی‌می‌سازد. پرسش از باوه‌ی آزمون، پرسش از شدنی‌بودنِ درونیِ آن است. چه چیزی به باوه‌ی آزمون درپیوند است؟ اما در این پرسش همزمان این نیز نهفته است: باوه‌ی آنچه در آزمون به راستی دسترس‌پذیر می‌شود، چیست؟ زیرا هنگامی که کانت واژه‌ی آزمون را به کار می‌برد، آن را همواره در چمی باوه‌مند و دوگانه درمی‌یابد:

۱. آزمودن به‌سانِ رویداد و کنشِ نهاد (من).

۲. خودِ آزموده‌شده در چنین آزمودنی، و به‌سانِ خودش.

آزمون در چمِ آزموده‌شده و آزمودنی، فراداشتِ آزمون، **سرشت** (Natur) است، و آن هم سرشت دریافته‌شده در چمِ «بنیادهای» نیوتن به‌سانِ «Systema mundi». پایه‌ریزیِ شدنی‌بودنِ درونیِ آزمون، از این رو برای کانت همزمان پاسخ به این پرسش است: یک سرشت به‌طور کلی چگونه شدنی است؟ پاسخ در سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب داده می‌شود. کانت از این رو نیز می‌گوید که این بنیاد-گزاره‌ها «یک سامانه‌ی سرشت‌شناختی، یعنی یک سامانه‌ی سرشتی را، می‌سازند». او در بند ۲۴، آن‌ها را «بنیاد-گزاره‌های سرشت‌شناختی» نیز می‌نامد. «سرشت‌شناختی» (Physiologisch) در اینجا در چمِ بنیادین و کهن دریافته شده است، نه در چم امروزین؛ امروز فیزیولوژی به آرشِ آموزه‌ی فرآیندهای زندگی است در برابرِ ریخت‌شناسی به‌سانِ آموزه‌ی ریخت‌های جاندار. در کاربرد واژه‌ی کانت، آرش این است: φύσις از Λόγος، گفتارهای بنیادین درباره‌ی سرشت، اما φύσις اکنون در چمِ نیوتنی اندیشیده شده.

تنها آنگاه که آشکارا و به شیوه‌ای پایه‌مند، آن بنیادِ استوارِ شناختِ گواهی‌پذیر، آن سرزمینِ آزمون و آن نقشه‌ی این سرزمین، **به چنگ آورده شود** (Besitznahme)، ایستاری گرفته شده است که از آن، می‌توان درباره‌ی دادمندی و خودبزرگ‌بینی‌های فرابودشناسیِ خردبنیادِ روایتی، یعنی درباره‌ی شدنی‌بودنِ آن، برآیش کرد.

برنهادنِ سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها، به چنگ آوردنِ سرزمینِ استوارِ راستیِ شدنیِ شناخت است. او گامِ برآیش‌گر در کلِ کارِ سنجش خرد ناب است. این سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها، دستاوردِ شکافتنی (Analysis) ویژه از باوه‌ی آزمون است. کانت روزی در نامه‌ای به شاگردش، یاکوب بِک، به تاریخ ۲۰ ژانویه‌ی ۱۷۹۲، ده سال پس از پدیدار شدنِ «سنجش خرد ناب»، می‌نویسد: «شکافتنِ یک آزمون به‌طور کلی و بنیادهای شدنی‌بودنِ این دومی، درست **دشوارترین** بخش از کلِ سنجش است». برای بازگفتنِ این دشوارترین پاره از «سنجش خرد ناب»، کانت در همان نامه این دستور را می‌دهد: «کوتاه سخن: از آنجا که همه‌ی این شکافتن تنها این آهنگ را دارد که بنمایاند: که خودِ آزمون تنها به میانجیِ بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ پیشینِ مشخصی شدنی است، اما این، آنگاه که این بنیاد-گزاره‌ها به راستی بازگفته شوند، تازه به‌درستی دریافتنی می‌شود، [...] باید تا آنجا که شدنی است کوتاه به کار پرداخت.» در اینجا دوگانه‌ای روشن پافشاری شده است: ۱. برای بینش درست به باوه‌ی آزمون، یعنی راستیِ شناخت، آنچه برآیش‌گر است، بازگفتنِ راستینِ سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌هاست؛ ۲. آماده‌سازیِ این بازگفتن، باید تا آنجا که شدنی است کوتاه باشد.

ما از این رو تنها دستوری روشن از کانت را به انجام می‌رسانیم، آنگاه که سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها را برگیریم و برتافتِ این پاره را چنان پایه‌ریزی کنیم که هر آنچه پیشاپیش برای آن نیاز است، تا آنجا که شدنی است کوتاه گردآوری و در گذرِ خودِ برتافت فراهم آید.

ب) چیز به‌سانِ چیزِ سرشتی

(Das Ding als Naturding)

سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، در ویژه‌ترین چمِ کانتی، میانه‌ی درونی و بر دوش کشنده‌ی کلِ کار است. این سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها باید به ما درباره‌ی این پرسش، گشایشی دهد که کانت باوه‌ی چیز را چگونه می‌شناساند. آنچه پیشتر درباره‌ی ارجِ سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها گفته شد، پیشاپیش پیش-برتافتی از آن شیوه و راه به دست می‌دهد که کانت با آن، باوه‌ی چیز را مرزبندی می‌کند و به چه شیوه‌ای او را به‌کل شناساندنی می‌شمرد.

«چیز» - آن، فراداشتِ آزمونِ ماست. از آنجا که دربرگیرنده‌ی همه‌ی آنچه آزمودنیِ شدنی است، سرشت است، پس در راستی، چیز باید به‌سانِ چیزِ سرشتی (Naturding) دریافته شود. هرچند درست کانت، چیز در پدیدار و چیز در خود را از هم بازمی‌شناسد. اما چیز در خود، یعنی گسسته از و بیرون‌کشیده‌شده از هر پیوندِ آشکارگی برای ما، برای ما تنها یک Xی بیهوده می‌ماند. در هر چیزی به‌سانِ پدیدار، ما هرچند ناگزیر این X را همراه می‌اندیشیم؛ اما در راستی، شناساندنی و به شیوه‌ی خویش به‌سانِ چیز شناختنی، تنها آن چیزِ سرشتیِ پدیدارشونده است. ما از این پس، پاسخ کانت به پرسش از باوه‌ی آن چیزی را که برای ما دسترس‌پذیر است، در این دو گزاره گرد می‌آوریم:

۱. چیز، چیزِ سرشتی است.

۲. چیز، فراداشتِ آزمونِ شدنی است.

در اینجا هر واژه‌ای باوه‌مند است، و آن هم در آن آرشِ شناسایی که با کار خرددوستانه‌ی کانت به دست آورده است.

اکنون کوتاه آن درنگ‌های پیش‌درآمدی در آغازِ کلِ این گفتار را به یاد آوریم. در آنجا ما پرسش از چیز را در گرداگردِ آنچه روزمره، نخست، ما را دربرمی‌گیرد و با ما روبرو می‌شود، برنهادیم. آن زمان این پرسش پدید آمد که فراداشت‌های فیزیک، یعنی چیزهای سرشتی، با چیزهایی که بی‌میانجی با ما روبرو می‌شوند، چگونه پیوندی دارند. با نگاه به شناساننده‌ی باوه‌مندِ کانت از چیز به‌سانِ چیزِ سرشتی، می‌توانیم برآورد کنیم که کانت از همان آغاز، پرسش از چیستیِ چیزهای پیرامون ما را برنمی‌نهد. این پرسش برای او هیچ سنگینی‌ای ندارد. نگاه او بی‌درنگ بر چیز به‌سانِ فراداشتِ دانشِ ریاضی‌گون-فیزیکی دوخته می‌شود.

اینکه برای کانت این دیدگاه هنگامِ شناساندنِ چیستیِ چیز، سنجه‌ساز شد، شوندهایی دارد که ما اکنون، پس از شناساندنِ پیش-دیرینه‌ی سنجش خرد ناب، به آسانی برآورد می‌کنیم. شناساندنِ چیز به‌سانِ چیزِ سرشتی، با این همه، پیامدهایی نیز دارد که البته برای آن‌ها به‌هیچ‌روی نمی‌توان خودِ کانت را گناهکار شمرد. می‌توان هوادار این انگاشت بود که فراپریدن از چیزهای پیرامون ما و از برتافتنِ چیستی‌شان، یک **کوتاهی** (Versäumnis) است که به آسانی می‌توان آن را جبران کرد و به شناساندنِ چیزِ چیزهای سرشتی افزود یا دست‌بالا پیش از آن نهاد. اما این ناشدنی است، زیرا شناساندنِ چیز و شیوه‌ی برنهادنِ آن، پیش‌نهاده‌هایی بنیادین را در خود دربردارد که به کلِ هستی و به آرشِ هستی به‌طور کلی گسترده می‌شوند. اگر آدمی نخواهد این را به گونه‌ای دیگر بپذیرد، به میانجی، درست از شناساندنِ چیزِ کانت، این آموختنی است: که یک چیزِ تکین برای خودش شدنی نیست و از این رو، شناساندنِ چیز با بازگشتن به چیزهای تکین، به انجام‌رسیدنی نیست. چیز به‌سانِ چیزِ سرشتی، تنها از

باوه‌ی یک سرشت به‌طور کلی شناساندنی است. همخوان با آن و هرچه بیشتر، چیز در چمِ آنی که نخست، پیش از هر نگره و دانشی با ما روبرو می‌شود، تنها از همبستگی‌ای شناساندنی است که پیش از هر و فراسوی هر سرشتی جای دارد. کار به آنجا می‌کشد که حتا چیزهای فن‌آوری، هرچند در ظاهر تازه بر بنیادِ شناخت دانشیِ سرشت ساخته می‌شوند، در چیز-بودگی‌شان چیزی دیگرند تا مثلاً چیزهای سرشتی با بارِ یک کاربردِ کارکردی.

همه‌ی این‌ها اما دوباره به این اشاره دارد که پرسشگریِ پرسش از چیز، چیزی کمتر از **پای-گرفتنِ برآیش‌گرِ** (**entscheidendes Fußfassen**) انسانِ دانا در میانه‌ی هستنده در کل نیست. در چیره شدن یا چیره نشدن یا وانهادنِ پرسش از چیزِ به اندازه‌ی بسنده فراخ اندیشیده‌شده، برآیش‌هایی روی می‌دهند که گستره‌ی زمانی و فاصله‌شان در دیرینه‌ی ما، همواره تنها پس از سده‌ها نگریستنی است. رویارویی با گامِ کانت، باید برای چنین برآیش‌هایی، **چشم‌سنجیِ درست** (**rechte Augenmaß**) را برای ما فراهم آورد.

ج) شاخه‌بندیِ سه‌گانه‌ی بخش اصلی درباره‌ی سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها

Die Dreigliederung des Hauptstückes
über das System der Grundsätze

آن «بخش اصلی» از «سنجش خرد ناب» که ما می‌کوشیم برتابیم، در A 148, B 187 آغاز می‌شود و نامش این است: «**سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب**».
همه‌ی این پاره، که تا A 235 و B 294 گسترده است، به سه برش شاخه‌بندی شده است:

I. برش نخست: «از برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های تحلیلی (شکافنده)» (A 150, B 189 تا A 153, B 193).

II. برش دوم: «از برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی (هم-نهادینه)» (A 154, B 193 تا A 158, B 197).

III. برش سوم: «بازنماییِ سامان‌مندِ همه‌ی بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ همان» (یعنی فهم ناب) (A 158, B 197 تا A 235, B 287).

در پی آن، «درنگ‌نوشتی همگانی به سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها» می‌آید (B 288 تا 294).

با این شاخه‌بندیِ سه‌گانه‌ی آموزه‌ی کانت از بنیاد-گزاره‌ها، ما بی‌درنگ به آن سه بنیاد-گزاره‌ی فرابودشناسیِ خردبنیادِ روایتی می‌اندیشیم: گزاره‌ی ناسازگاری، گزاره‌ی «من» و گزاره‌ی بنیاد. می‌توان گمان برد که شاخه‌بندیِ سه‌گانه نزد کانت، در همبستگی‌ای درونی با سه‌گانگیِ بنیاد-گزاره‌های روایتی ایستاده است. اینکه این به چه چمی راست است را برتافت نشان خواهد داد. نخست به نام‌ها بنگریم، و آن هم نخست به نام‌های دو برش نخست، آنگاه دریافتِ برترین بنیاد-گزاره را می‌یابیم، و آن هم هر بار برای پهنه‌ای کامل از داوری‌ها. نامِ همگانیِ همه‌ی بخش اصلی، بنیاد-گزاره‌ها را به‌سانِ بنیاد-گزاره‌های فهم ناب به چنگ می‌آورد. اکنون سخن از بنیاد-گزاره‌های داوری‌هاست. به چه دادی؟ فهم، تواناییِ اندیشیدن است. اما اندیشیدن این است: پنداشت‌ها را در خودآگاهی‌ای یگانه کردن؛ «من می‌اندیشم» به این آرش است: «من همبسته می‌کنم». من به شیوه‌ای پندارنده، پنداشته‌ای را با دیگری همراه می‌نهم: «اتاق گرم است»؛ «افسنتین تلخ است»؛ «خورشید می‌تابد». «یگانه

کردنِ پنداشت‌ها در خودآگاهی، داوری است. پس اندیشیدن همان داوری کردن یا بازبستنِ پنداشت‌ها به داوری‌ها به‌طور کلی است.» (Proleg. § 22)

پس اگر به جای «فهم ناب» در نامِ بخش اصلی، اکنون در نام‌های دو برش نخست، «داوری» ایستاده باشد، با این از دیدگاه چیز، چیزی دیگر نام برده نشده است؛ داوری تنها آن شیوه‌ای است که فهم به‌سانِ توانایِ اندیشیدن، با آن پنداشتن را به انجام می‌رساند. چرا البته به گونه‌ای همگانی «داوری» گفته می‌شود و نه فهم ناب، از جانمایه‌ی برش‌ها برخواهد آمد.

همزمان، ما از دو نام نخست، جدایی‌ای در داوری‌ها به داوری‌های **تحلیلی** (analytische) و **ترکیبی** (synthetische) برمی‌گیریم. کانت روزی در نوشته‌ی ستیزه‌جویانه‌اش در برابرِ ابرهارد «درباره‌ی یافتی که بر پایه‌ی آن، همه‌ی سنجشگریِ نوینِ خرد ناب، با سنجشگری‌ای کهن‌تر، بی‌نیاز می‌شود» (۱۷۹۰) یادآور می‌شود که برای گشودنِ کارِ بنیادینِ سنجش خرد ناب، «بی‌گمان ناگزیر بایسته است که دریافتی روشن و شناسا از آن داشت که سنجش، نخست، از داوری‌های ترکیبی در برابرِ داوری‌های تحلیلی به‌طور کلی چه درمی‌یابد». «جدایِ یادشده‌ی داوری‌ها هرگز به‌درستی دریافته نشده بود.»

در نام‌های برش نخست و دوم در «بخش اصلی» درباره‌ی «سامانه‌ی همه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب»، بدین‌سان با جدایِ داوری‌های تحلیلی و ترکیبی و بنیاد-گزاره‌های برترینِ درپیوند با آن‌ها، چیزی برآیش‌گر برای همه‌ی پهنه‌ی پرسشگریِ سنجش خرد ناب، نشان داده شده است. از این رو، این نیز یک پیشامد نیست که کانت در پیش‌درآمدِ این کار (A 6 ff., B 10 ff.) آشکارا و پیشاپیش «از جدایِ داوری‌های تحلیلی و ترکیبی» سخن می‌گوید.

اما همان‌اندازه که جانمایه‌ی دو نام نخست بایسته است، نامِ برش سوم نیز بایسته است. در اینجا نه از بنیاد-گزاره‌های داوری‌های تحلیلی و نه از بنیاد-گزاره‌های داوری‌های ترکیبی سخن می‌رود، که از بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ فهم ناب. و درست بازنمایِ سامان‌مندِ این‌هاست که آماج راستینِ همه‌ی این بخش اصلی است.

اکنون چنین می‌نماید که شایسته است پیش از برتافتنِ این سه برش، کاوشی در جدایی میان داوری‌های تحلیلی و ترکیبی آورده شود. باری، ما خوش‌تر داریم که همخوان با شیوه‌ی همگانِی روندِ برتافتِ خویش، این جدایی را آنجا بکاویم که نوشته بی‌میانجی آن را می‌طلبد. ما از درنگِ پیش‌درآمدی به «بخش اصلی» می‌گذریم؛ زیرا این (A 148, B 187) تنها با بازبستن به پاره‌های پیشینِ کار دریافتنی است، که ما به آن‌ها درنمی‌آییم. ما بی‌درنگ با برتافتنِ برش نخست آغاز می‌کنیم.

§ ۲۴. از برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های تحلیلی. شناخت و فراداشت

(Von dem obersten Grundsatz aller analytischen Urteile. Erkenntnis und Gegenstand)

(A 150 ff., B 189 ff.)

در نامِ برش نخست، «گزاره‌ی ناسازگاری» به‌سانِ یکی از آن سه بنیادِ بنیادینِ فرابودشناسیِ روایتی در نظر است. اینکه این گزاره در اینجا اما «برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های تحلیلی» نامیده می‌شود، پیشاپیش دریافتِ ویژه‌ی کانت از این گزاره را بازگو می‌کند. با این، او خود را هم از فرابودشناسیِ پیش از خود و هم از فرابودشناسیِ پس از خود، یعنی ایدئالیسم آلمانی، به‌ویژه از آنِ هگل، جدا می‌سازد. آهنگ همگانیِ کانت در دریافتش از گزاره‌ی ناسازگاری به آن سو می‌رود که آن نقش راهبری را که او به‌ویژه در فرابودشناسیِ نوین برای خود گرفته بود، از او بستاند. این نقشِ گزاره‌ی ناسازگاری به‌سانِ برترین بنیاد در همه‌ی شناختِ هستی، پیشتر نزد ارسطو نیز، هرچند در چمی دیگر، برجسته شده است.(فرابودشناسی، گاما ۳-۶)

کانت پیشتر در ۱۷۵۵ در رساله‌ی استادی‌اش، نخستین تاخت، هرچند هنوز نااستوار، در برابرِ چیرگیِ گزاره‌ی ناسازگاری در فرابودشناسی را به جان خریده بود. این نوشته‌ی کوچک، نامی شناسا بر خود دارد: Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio. «روشنگری‌ای نوین از نخستین بنیاد-گزاره‌های شناخت فرابودشناختی.» نام این نوشته می‌توانست دوباره بر سردرِ «سنجش خرد ناب» نیز بایستد که نزدیک به ۳۰ سال پس از آن پدیدار شد.

الف) شناخت به‌سانِ شناخت انسانی

(Erkenntnis als menschliche Erkenntnis)

البته، کاوش در گزاره‌ی ناسازگاری در «سنجش خرد ناب» بر سطحی دیگر، به‌ویژه پایه‌ریزی‌شده، و در پهنه‌ای پیداوآشکار و به شیوه‌ای اندیشه‌ورزانه چیره، می‌گردد. این را بی‌درنگ نخستین گزاره‌ای که برش با آن آغاز می‌شود، آشکار می‌کند (A 150, B 189): «از هر جانمایه‌ای که **شناختِ ما** باشد، و هرگونه که به فراداشت بازبسته باشد، باز هم آن بایسته‌ی همگانی، هرچند تنها نه-گویانه‌ی همه‌ی داوری‌های ما به‌طور کلی، این است که با خودشان ناسازگار نباشند؛ وگرنه این داوری‌ها در خودشان (حتا بی‌نگاه به فراداشت) هیچ‌اند.»

در اینجا به گونه‌ای همگانی گفته شده است: همه‌ی شناختِ ما زیر این بایسته ایستاده است که داوری‌هایش در خودشان بی‌ناسازگاری باشند. اما در این گزاره‌ی کانت، فراسوی این جانمایه‌ی همگانی، چیزهای دیگرگون و برای هرآنچه در پی می‌آید، برآیش‌گر، بایسته است که نگریسته شوند.

۱. سخن از «**شناختِ ما**» است، که می‌خواهد بگوید، از شناخت انسانی، نه به گونه‌ای نااستوار از هر شناختی از هر هستنده‌ی شناسنده‌ای، و نه از شناختی به‌طور کلی و یکه‌تاز، از شناختی در چمی بی‌کران. بلکه ما، مردمان، شناختِ ما و تنها او، در اینجا و در همه‌ی «سنجش خرد ناب» به پرسش گرفته شده‌ایم. تنها در بازبستگی به شناختی نا-بی‌کران است که به‌کل آرشی دارد که گزاره‌ی ناسازگاری را به‌سانِ یک بایسته برنهیم؛ زیرا شناختِ بی‌کران، آن نا-بایسته، به‌کل نمی‌تواند زیر بایسته‌ها بایستد. آنچه برای شناختِ کران‌مند یک ناسازگاری است، نیازی نیست برای شناختِ بی‌کران چنین باشد. از این رو، هنگامی که در ایدئالیسم آلمانی،

شلینگ و به‌ویژه هگل، باوه‌ی شناخت را بی‌درنگ بی‌کران می‌نهند، درخورِ چیز است که برای چنین شناختی، بی‌ناسازگاری، بایسته‌ی شناخت نباشد، بلکه وارونه، ناسازگاری درست به عنصرِ راستینِ شناخت بدل شود.

۲. گفته می‌شود که **داوری‌های** ما باید بی‌ناسازگاری باشند، نه شناخت‌های ما؛ این به آن اشاره دارد که داوری‌ها، آن کنش‌های فهم، هرچند پاره‌ای باوه‌مند، اما با این همه، تنها یک پاره‌ساختار از شناختِ ما را می‌سازند.

۳. از شناختِ ما گفته می‌شود که هر بار جانمایه‌ای دارد و هر بار چنین یا چنان «به **فراداشت**» بازبسته است. به جای «فراداشت» (Objekt)، کانت بسا واژه‌ی «Gegenstand» را به کار می‌برد.

برای دریافتنِ این سه شناسانده‌ی برجسته‌شده‌ی شناخت به‌سانِ شناخت انسانی در همبستگیِ درونی‌شان، و از آنجا برای دریافتنِ بازنماییِ‌های پسینِ کانت درباره‌ی بنیاد-گزاره‌ها، بایسته است که دریافتِ بنیادینِ کانت از شناخت انسانی را، آن‌گونه که نخستین بار در «سنجش خرد ناب» روشن می‌شود، تا آنجا که شدنی است کوتاه بازنمایانیم.

ب) شهود و اندیشیدن به‌سانِ دو پاره‌ساختارِ شناخت
(Anschauung und Denken als die beiden Bestandstücke der Erkenntnis)

کانت - در آگاهیِ کامل از گستره‌ی شناسانده‌هایی که باید به دست دهد - در آغاز کار خویش، آن گزاره‌ای را می‌نهد که بر پایه‌ی دریافت او، باوه‌ی شناخت انسانی را مرزبندی می‌کند (A 19, B 33): «به هر شیوه‌ای و با هر میانجی‌ای که شناختی به فراداشت‌ها بازبسته باشد، باز هم آنی که شناخت با آن، بی‌میانجی به همان‌ها بازبسته است، و هر اندیشیدنی به‌سانِ میانجی رو به آن آهنگ دارد، **شهود** (**Anschauung**) است. اما این تنها آنگاه روی می‌دهد که فراداشت به ما **داده شود**؛ این اما دوباره، دست‌کم برای ما مردمان، تنها با این شدنی است که او روان (Gemüt) را به شیوه‌ای ویژه **برانگیزد** (**affiziere**).»

این شناسانده‌ی باوه‌مندِ شناخت، نخستین و همزمان برآیش‌گرترین **پاتک** (**Gegenschlag**) در برابر فرابودشناسیِ خردبنیاد است. کانت بدین‌سان، ایستار بنیادینِ نوینی از انسان در میانه‌ی هستنده را به دست آورده است، باریک‌تر بگوییم: ایستاری را که در بنیاد همواره بوده است، به‌ویژه به دانش فرابودشناختی فرا برده و به پایه‌ریزی رسانده است. اینکه کار بر سرِ شناخت انسانی است، با آن افزوده‌ی در چاپ دوم، باز هم به‌ویژه گوشزد می‌شود: «دست‌کم برای ما مردمان». شناخت انسانی، بازبستنِ پندارگرانه به فراداشت‌هاست. اما این پنداشتن، تنها اندیشیدن در دریافت‌ها، در داوری‌ها نیست، بلکه - این با برجسته‌سازی در چاپ و با سازه‌ی همه‌ی گزاره برجسته می‌شود - «شهود» است. پیوندِ به راستی بر دوش کشنده و بی‌میانجی با فراداشت، شهود است. با این همه، نه او به تنهایی باوه‌ی شناخت ما را می‌سازد و نه اندیشیدن به تنهایی، بلکه اندیشیدن به شهود درپیوند است، و آن هم چنانکه در خدمتِ شهود ایستاده است. شناخت انسانی، شهودِ دریافتی و

داوری-ریخت است. شناخت انسانی از این رو، یگانگی‌ای با ساختی ویژه از شهود و اندیشیدن است. همواره از نو، کانت در درازنای همه‌ی کارش بر این شناسانندهی باوه‌مندِ شناخت انسانی پافشاری می‌کند.

شناخت انسانی در خود دوگانه است. این در دوگانگیِ پاره‌ساختارهای سازنده‌ی آن پدیدار می‌شود. آن‌ها در اینجا به‌سانِ شهود و اندیشیدن نام برده شده‌اند. اما همان‌اندازه که این دوگانگی در برابرِ یگانگی، باوه‌مند است، شیوه و راهی که این دوگانگی با آن، گویی، تا خورده و شاخه‌بندی شده است نیز باوه‌مند است. تا آنجا که تنها یگانگیِ شهود و اندیشیدن، یک شناخت انسانی را می‌سازد، باید به‌روشنی این دو پاره‌ساختار، برای آنکه با هم سازگار باشند، خویشاوندی و همگانی‌ای با خود داشته باشند. و آن در این است که هر دو، شهود و اندیشیدن، «پنداشت‌ها» هستند. پنداشتن به آرشِ چیزی را پیشِ خود آوردن و پیشِ خود داشتن است، چیزی را رو به خود به‌سانِ نهاد، رو به خود بازگرداندن، باشنده داشتن است: re-praesentare. اما شهود کردن و اندیشیدن، درون خویِ همگانیِ پنداشتن، به‌سانِ شیوه‌های پنداشتن، چگونه از هم جدا می‌شوند؟ ما این را اکنون تنها می‌توانیم به شیوه‌ای چاره‌جویانه روشن کنیم: «این تخته» - با این، ما آنچه را پیش روی ما ایستاده است و برای ما پنداشته شده است، فرامی‌خوانیم. پنداشته‌شده در این میان، این گستردگیِ شناسا با این رنگ و در این روشنایی و با این سختی و ماده‌مندی و مانند آن است.

آنچه اکنون برشمردیم، به ما بی‌میانجی داده شده است. ما آنچه را نام بردیم، بی‌درنگ می‌بینیم و دست می‌ساییم. ما هر بار درست همین گستردگی، همین رنگ، همین روشنایی را می‌بینیم و دست می‌ساییم. پنداشته‌شده‌ی بی‌میانجی، همواره «**این**» است، آن تکینی که هر بار چنین و چنان است. پنداشتنی که بی‌میانجی و از این رو، هر بار اینِ تکین را پنداشته می‌سازد، **شهود کردن** (Anschauen) است. باوه‌ی آن، از جدا ساختنش از شیوه‌ی دیگرِ پنداشتن، از اندیشیدن، روشن‌تر می‌شود. **اندیشیدن** (Denken)، پنداشتنی بی‌میانجی نیست، بلکه با میانجی است. آنچه او به شیوه‌ای پندارگرانه در سر دارد، تکین نیست، «این» نیست، که درست **همگانی** است. آنگاه که من می‌گویم «تخته»، آن داده‌ی دیداری، به‌سانِ تخته، به چنگ آمده و دریافته شده است؛ «تخته» - با این، من چیزی را می‌پندارم که برای چیزهای دیگر نیز استوار است، نخست برای داده‌های همخوان در دیگر کلاس‌ها. پنداشتنِ آنچه برای بسیاری استوار است، و آن هم به‌سانِ چنین چیزی پر-استوار، پنداشتنِ چیزی همگانی است؛ این یگانه‌ی همگانی، که برای همه‌ی درپیوندانش همگانی است، **دریافت** (Begriff) است. اندیشیدن، پنداشتنِ چیزی به گونه‌ای همگانی است، یعنی در دریافت‌ها. اما دریافت‌ها بی‌میانجی پیش-یافته نمی‌شوند؛ نیازمندِ راه و میانجی‌ای شناسا برای ساختنشان است؛ اندیشیدن از این رو پنداشتنی با میانجی است.

ج) فراداشت نزد کانت،
شناسانده‌شده به شیوه‌ای دوگانه
(Der Gegenstand bei Kant zwiefältig bestimmt)

از آنچه گفته شد، اما همزمان روشن می‌شود که نه تنها شناخت دوگانه است، که آنچه شناختنی است، آن فراداشتِ شدنیِ شناخت نیز، باید به شیوه‌ای دوگانه شناسانده شده باشد تا به‌کل یک فراداشت باشد. ما می‌توانیم این داده را نخست از دیدگاه واژه برای خود روشن کنیم. آنچه ما باید بتوانیم بشناسیم، باید از جایی با

ما روبرو شود، به پیشواز ما آید؛ «فرا» (Gegen) در فراداشت (Gegenstand) به این آرش است. اما نه هر چیز دلخواهی که درست به ما می‌رسد، هر دریافتِ دیداری یا شنیداریِ گذرا، هر دریافتِ فشار یا گرمایی، پیشاپیش یک فراداشت است. آنچه روبرو می‌شود باید به‌سانِ ایستا، به‌سانِ چیزی که **ایستادگی** (**Stand**) دارد و چنین، پایدار است، شناسانده شده باشد. با این اما تنها دستوری پیش‌آماد داده می‌شود بر اینکه به‌روشنی خودِ فراداشت نیز باید به شیوه‌ای دوگانه شناسانده شده باشد. اما اینکه اکنون - در چمِ دریافتِ کانت از شناخت - به راستی چه چیزی یک فراداشتِ شناخت انسانی است را ما با این هنوز نگفته‌ایم. یک فراداشت در چمِ استوارِ کانتی، نه آنچه تنها حس شده و نه حتا آنچه ادراک شده، است. هنگامی که من، برای نمونه، به خورشید بازمی‌نمایانم و آنچه را بازنمایانده شده به‌سانِ خورشید فرامی‌خوانم، آنچه چنین نامیده و در سر داشته شده، فراداشت به‌سانِ فراداشتِ شناخت در چمِ استوار کانتی نیست، همان‌سان که آن سنگی که به آن بازمی‌نمایانم، یا آن تخته، چنین نیستند. حتا اگر فراتر رویم و چیزی درباره‌ی خورشید و سنگ بازگوییم، باز هم به آنچه فراداشتی است در چمِ استوار کانتی راه نمی‌یابیم. حتا اگر از دیدگاه آنچه داده شده، چیزی را پیاپی استوار-کنیم، باز هم آن را به به-چنگ-آوردنِ فراداشت نمی‌رسانیم. ما می‌توانیم، برای نمونه، بر بنیادِ نگریستن‌های پیاپی بگوییم: هرگاه خورشید بر سنگ می‌تابد، آنگاه او گرم می‌شود. در اینجا هرچند داده‌هایی هست، خورشید - تابش خورشید - سنگ - گرما، و این داده به شیوه‌ای ویژه به گونه‌ای داورانه نیز شناسانده شده است، یعنی: تابش خورشید و گرمای سنگ در پیوندی نهاده شده‌اند. اما پرسش این است: در چه پیوندی؟ ما روشن‌تر می‌گوییم: هر بار، هرگاه که خورشید می‌تابد، آنگاه سنگ گرم می‌شود؛ هر بار، هرگاه که من ادراکِ خورشید را دارم، در پیِ این ادراکِ (من)، در من، ادراکِ سنگِ گرم می‌آید. این با-هم-بودنِ پنداشت‌های خورشید و سنگ در گفتارِ «هر بار، هرگاه...، آنگاه...» تنها یگانگی‌ای از ادراک‌های گوناگون است، یعنی یک **داوریِ ادراکی** (**Wahrnehmungsurteil**). در اینجا هر بار ادراک‌های من و چنین، ادراک‌های هر «منِ» ادراک‌گرِ دیگری، در کنار هم نهاده می‌شوند، پس تنها استوار می‌شود که آنچه هر بار درست به من داده شده، برای من چگونه می‌نماید.

اما وارونه، اگر بگوییم: «**از آن رو که** خورشید می‌تابد، **از این رو** سنگ گرم می‌شود»، آنگاه شناختی را بازمی‌گوییم. خورشید اکنون به‌سانِ **شوند** (**Ursache**) و گرم‌شدنِ سنگ به‌سانِ **کارکرد** (**Wirkung**) پنداشته شده است. این شناخت را می‌توانیم در این گزاره نیز بازگوییم: «خورشید سنگ را گرم می‌کند». خورشید و سنگ اکنون نه بر بنیادِ آن پیاپیِ هر-باری و تنها به شیوه‌ی نهادی استوارکردنیِ ادراک‌های همخوان، که در دریافت‌های شوند و کارکرد، به گونه‌ای همگانی در خود، آن‌گونه که در خود و با یکدیگر می‌ایستند، به چنگ آمده‌اند. اکنون یک **فراداشت** به چنگ آمده است. پیوند دیگر این نیست: «هر بار هرگاه - آنگاه»؛ این به پیاپیِ یک ادراک کردن بازمی‌گردد. پیوند اکنون، پیوندِ «اگر - چنین» («از آن رو که - از این رو») است؛ او به خودِ چیز بازمی‌گردد، چه من آن را درست ادراک کنم یا نه. این پیوند اکنون به‌سانِ بایسته نهاده شده است. آنچه این داوری می‌گوید، هماره و برای هر کسی استوار است؛ او نهادی نیست، بلکه درباره‌ی فراداشت، درباره‌ی فراداشت به‌سانِ خودش، استوار است.

آنچه به شیوه‌ای حسی و ادراکی روبرو می‌شود و چنین به دیداری داده شده است - خورشید و تابش خورشید، سنگ و گرما - این «فرا»، تازه آنگاه به‌سانِ یک داده-نهادِ در-خود-ایستا به ایستادگی می‌رسد که آنچه داده شده، در چنان دریافت‌هایی چون شوند - کارکرد، یعنی زیر گزاره‌ی شوندپذیری، به گونه‌ای همگانی پنداشته و چنین اندیشیده شود. پاره‌ساختارهای شناخت، یعنی شهود و دریافت، باید به شیوه‌ای شناسا یگانه شوند.

آنچه به دیداری داده شده، باید زیر همگانی‌بودنِ دریافت‌هایی شناسا درآورده شود، دریافت باید بر فراز شهود آید و آنچه را در آن داده شده، به شیوه‌ی خویش بشناساند. با بازبستن به این نمونه - و این به آرش است: بنیادین - اما پیشاپیش در اینجا بایسته است به این نگریست:

داوریِ ادراکیِ «هر بار هرگاه - آنگاه» با شمارِ بسنده‌ای از نگریستن‌ها، کم‌کم به داوریِ آزمونیِ «اگر - چنین» نمی‌گراید. چنین چیزی همان‌اندازه ناشدنی است که این بیرون از شمار است که هرگز یک «هرگاه» به یک «اگر» و یک «آنگاه» به یک «از این رو» بگراید و وارونه.

داوریِ آزمونی در خود خواهانِ گامی نوین است، شیوه‌ای دیگر از پنداشتنِ آنچه داده شده، یعنی در دریافت. این پنداشتنِ به شیوه‌ای باوه‌مند دیگرگونه از آنچه داده شده، این به چنگ آوردنِ همان به‌سانِ سرشت، تازه این را شدنی می‌سازد که اکنون نگریستن‌ها به‌سانِ دیداری‌سازی‌های شدنیِ داوریِ آزمونی گرفته شوند، که اکنون در روشناییِ داوریِ آزمونی، بایسته‌های نگریستن دگرگون و پیامدهای همخوانِ این بایسته‌های دگرگون‌شده کاویده شوند. آنچه ما در دانش، **فرضیه** (Hypothese) می‌نامیم، نخستین گام به سوی پنداشتنی به شیوه‌ای باوه‌مند دیگرگونه، یعنی دریافتی، در برابرِ ادراک‌هایی ناب است. آزمون، «آزمون‌مندانه» از ادراک پدید نمی‌آید، بلکه تنها «فرابودشناختی» شدنی می‌شود: با پنداشتنی دریافتی، نوین و به شیوه‌ای ویژه پیش‌گیرنده بر آنچه داده شده، در اینجا در دریافت‌های: شوند - کارکرد. بدین‌سان، بنیادی برای آنچه داده شده، نهاده می‌شود: بنیاد-گزاره‌ها. یک فراداشت در چمِ استوارِ کانتی، از این رو تازه آن پنداشته‌شده‌ای است که در آن، آنچه داده شده، به شیوه‌ای بایسته و همگانی-استوار شناسانده شده است. چنین پنداشتنی، شناختِ راستینِ انسانی است. کانت آن را آزمون می‌نامد. به گونه‌ای چکیده، اکنون درباره‌ی دریافتِ بنیادینِ کانت از شناخت باید گفت:

۱. شناخت برای کانت، شناخت انسانی است.

۲. شناختنِ راستینِ انسانی، آزمون است.

۳. آزمون، خود را در ریختِ دانشِ ریاضی‌گون-فیزیکی راست‌آیین می‌کند.

۴. این دانش و در پیِ آن، باوه‌ی شناختِ راستینِ انسانی را کانت در آن ریختِ دیرینه‌ایِ فیزیک نیوتنی می‌بیند که امروز هنوز آن را «کلاسیک» می‌نامند.

د) حسانیت و فهم. پذیرندگی و خودانگیختگی
(Sinnlichkeit und Verstand. Rezeptivität und Spontaneität)

آنچه ما تاکنون درباره‌ی شناخت انسانی گفتیم، باید نخست تنها آن دوگانگی را در سازه‌ی باوه‌مندش شناسا می‌کرد، بی‌آنکه این سازه را پیشاپیش در درونی‌ترین چارچوبش پیش چشم نهد. در یگانگی با دوگانگیِ شناخت، دریافتی نخستین از دوگانگیِ فراداشت نیز برآمد: آن «فرا»ی نابِ دیداری، هنوز یک فراداشت نیست؛ اما آنچه تنها به شیوه‌ای دریافتی و همگانی اندیشیده شده نیز، به‌سانِ چنین ایستایی، هنوز یک فراداشت نیست.

بدین‌سان، روشن نیز می‌شود که در نخستین گزاره‌ی برشِ ما، «جانمایه‌ی شناخت» و «بازبستگی به فراداشت» چه آرشی دارد. «جانمایه» هماره از و به‌سانِ آنچه به دیداری داده می‌شود، شناسانده می‌شود: روشنایی، گرما، فشار، رنگ، آوا. «بازبستگی به فراداشت»، یعنی به فراداشت به‌سانِ خودش، در این است که آنچه به دیداری داده شده، در همگانی‌بودن و یگانگیِ یک دریافت (شوند-کارکرد) به ایستادگی درآورده شود. اما نیک بنگرید: به ایستادگی درآورده می‌شود هماره یک دیداری؛ پنداشتنِ دریافتی در اینجا چمی به شیوه‌ای باوه‌مند تیزتر می‌یابد.

از این رو، هنگامی که کانت پیاپی پافشاری می‌کند: با شهود، فراداشت داده می‌شود، با دریافت، فراداشت اندیشیده می‌شود، این به آسانی به برداشت‌های نادرست می‌انجامد، که گویی آنچه داده شده، پیشاپیش فراداشت است، که گویی فراداشت تنها با دریافت، فراداشت است. هر دو به یکسان خطاست. بلکه چنین است: فراداشت تنها آنگاه می‌ایستد که دیداری، به شیوه‌ای دریافتی اندیشیده شود، و فراداشت تنها آنگاه فرا-می‌ایستد که دریافت، دیداریِ داده‌شده‌ای را به‌سانِ خودش بشناساند.

کانت بدین‌سان، نامِ فراداشت را در چمی تنگ و راستین و در چمی فراخ و نا-راستین به کار می‌برد.

فراداشتِ راستین تنها آن پنداشته‌شده در آزمون به‌سانِ آزموده‌شده است؛ فراداشتِ نا-راستین، هر «چیزی» است که پنداشتنی به‌طور کلی - چه شهود کردن و چه اندیشیدن - به آن بازبسته است. فراداشت در چمِ فراخ‌تر، هم آنچه تنها اندیشیده شده به‌سانِ خودش است و هم آنچه تنها در ادراک و حس، داده شده است. هرچند کانت از دیدگاه چیز، هر بار استوار است که «فراداشت» را به چه چمی در سر دارد، اما در این کاربردِ لغزان، نشانه‌ای از این نهفته است که کانت پرسش از شناخت انسانی و راستیِ آن را بی‌درنگ و تنها در دیدگاهی شناسا گشوده و برآیش کرده است. کانت از پرسیدن و شناساندنِ باوه‌ی ویژه‌ی آن آشکارگی‌ای که پیش از هر فراداشت‌سازی به فراداشتِ آزمونی با ما روبرو می‌شود، چشم پوشیده است. تا آنجا که او در ظاهر باید به این پهنه بازگردد، مانند جداییِ ادراکِ ناب از آزمون، روندِ سنجشی هماره در این سو است: از آزمون به ادراک. این می‌گوید: ادراک از دیدگاه آزمون و در بازبستگی به آن، یک «هنوز نه» است. اما بایسته است، همان‌سان و پیش از هر چیز، نشان داد که آزمون به‌سانِ شناخت دانشی، در بازبستگی به ادراک در چمِ شناختِ پیشا-دانشی، دیگر چه چیزی نیست. برای کانت، در برابرِ فرابودشناسیِ خردبنیاد و خواست‌هایش، تنها این برآیش‌گر بود:

۱. به‌طور کلی، خویِ شهودیِ شناخت انسانی را به‌سانِ پاره‌ساختارِ باوه‌مندِ پایه‌ریز به کرسی نشاندن؛

۲. بر بنیادِ این شناساننده‌ی دگرگون‌شده، همچنین و تازه به‌درستی، باوه‌ی دومین پاره‌ساختار، یعنی اندیشیدن و دریافت‌ها را، از نو شناساندن.

اکنون می‌توانیم خویِ دوگانه‌ی شناخت انسانی را باز هم روشن‌تر، و آن هم از دیدگاه‌های دیگرگون، بشناسانیم. تاکنون ما به‌سانِ دو پاره‌ساختار این‌ها را نام بردیم: شهود و دریافت (اندیشیدن)، آن یکی پنداشته‌شده‌ی بی‌میانجیِ تکین، این یکی پنداشته‌شده‌ی با میانجیِ همگانی. پنداشتنِ هر بار دیگرگون، در رفتار و کنشی همخوان و دیگرگون از انسان روی می‌دهد. در شهود، پنداشته‌شده به‌سانِ فراداشت، پنداشته می‌شود، یعنی پنداشتن، پیشِ-خود-داشتنِ چیزی روبروشونده است. روبروشونده، تا آنجا که باید به‌سانِ چنین چیزی گرفته شود، بر- و به-سو-گرفته می‌شود. خویِ رفتار در شهود، به-سو-گرفتن، دریافتن، - recipere receptio، **پذیرندگی** (Rezeptivität) است. در برابرِ آن، رفتار در پنداشتنِ دریافتی چنان است که پنداشتن،

از خود، آنچه را به چندگانگی داده شده، می‌سنجد و به شیوه‌ای سنجشی به یگانه‌ای و همانندی‌ای بازمی‌بندد و این را به‌سانِ خودش استوار نگاه می‌دارد. در سنجیدنِ کاج - راش - بلوط - توس، آنچه در آن، این‌ها به‌سانِ یگانه و همانند همخوانی دارند، بیرون کشیده، استوار نگاه داشته و شناسانده می‌شود: «درخت». پنداشتنِ این همگانی به‌سانِ خودش، باید در این میان از خود به پا خیزد و پنداشتنی را پیشِ خود آورد. همخوان با این خویِ «از خود»، اندیشیدن - به‌سانِ پنداشتن در دریافت‌ها - **خودانگیخته** (spontan)، **خودانگیختگی** (Spontaneität) است.

شهود کردنِ انسانی هرگز نمی‌تواند با به انجام رساندنِ شهودش به‌سانِ خودش، آنچه را باید به شهود درآید، یعنی خودِ فراداشت را، فرا آورد. چنین چیزی دست‌بالا در گونه‌ای از پندار، خیال، شدنی است. در این میان اما، فراداشت نه خود به‌سانِ هستنده، که تنها به‌سانِ پنداشته‌شده‌ای، کنار نهاده و شهود می‌شود. شهودِ انسانی، **به-شهود-درآوردن** (An-schauen) است، یعنی شهودی که به آنچه پیشاپیش داده شده، بازبسته است.

از آنجا که شهود انسانی به این بازبسته است که شهودکردنی به او داده شود، باید آنچه باید داده شود، خود را بنمایاند. برای این، باید بتواند خود را گزارش دهد. این کار با دست‌افزارهای حسی روی می‌دهد. به میانجیِ این‌ها، چنانکه کانت می‌گوید، حس‌های ما - دیدن، شنیدن و مانند آن - «برانگیخته» می‌شوند؛ چیزی به آن‌ها کرده می‌شود، با آن‌ها روبرو می‌شوند. آنچه چنین ما را به خود می‌کشد و آن شیوه‌ای که کششِ آن کشنده روی می‌دهد، حس به‌سانِ **برانگیختگی** (Affektion) است. در اندیشیدن، در دریافت، اما پنداشته‌شده آن چیزی است که ما از دیدگاه ریختش، خود می‌سازیم و آماده می‌کنیم؛ از دیدگاه ریختش - این به آن [illegible] آرش می‌دهد که در آن، اندیشیده‌شده، آن پنداشته‌شده‌ی دریافتی، یک پنداشته‌شده است، یعنی در چگونه‌ی همگانی. اما چه، برای نمونه «درخت‌گونگی»، باید از دیدگاه جانمایه‌اش داده شود. به انجام رساندن و آماده کردنِ دریافت، **کارکرد** (Funktion) نامیده می‌شود.

شهود کردنِ انسانی بایسته، شهودی حسی است، یعنی چنان شهودی که پنداشته‌شده‌ی بی‌میانجی باید به او داده شود. از آنجا که شهود انسانی به داده‌شدن بازبسته، یعنی حسی است، از این رو نیازمندِ دست‌افزارهای حسی است. پس از آنجا که شهود کردنِ ما یک دیدن و شنیدن و مانند آن است، از این رو ما چشم و گوش داریم؛ نه آنکه چون چشم داریم می‌بینیم، و چون گوش داریم می‌شنویم. **حسانیت** (Sinnlichkeit)، توانایِ شهود انسانی است. اما توانایِ اندیشیدن، که در آن فراداشت به‌سانِ فراداشت به ایستادگی درآورده می‌شود، **فهم** (Verstand) نامیده می‌شود. ما اکنون می‌توانیم شناسه‌های دیگرگونِ دوگانگیِ شناخت انسانی را در رده‌ای به گونه‌ای دیداری سامان دهیم و همزمان، آن دیدگاه‌های دیگرگونی را استوار کنیم که این جدایی‌ها هر بار بر پایه‌ی آن‌ها شناخت انسانی را می‌شناسانند:

شهود - دریافت (اندیشیدن)	/ پنداشته‌شده به‌سانِ خودش در فراداشت.
پذیرندگی - خودانگیختگی	/ شیوه‌های رفتاریِ پنداشتن.
برانگیختگی - کارکرد	/ خویِ رویدادی و دستاوردیِ پنداشته‌شده.

حسانیت - فهم	/ پنداشـــتن به‌ســـانِ توانـــاییِ روانِ انســـانی، به‌ســـانِ سرچشمه‌های شناخت.

کانت این ریخت‌های دیگرگون از دو پاره‌ساختارِ باوه‌مند را هر بار بسته به همبستگی به کار می‌برد.

ه) برتریِ در ظاهرِ اندیشیدن؛ فهم ناب در بازبستگی به شهود ناب

(Der scheinbare Vorrang des Denkens;
reiner Verstand auf reine Anschauung bezogen)

در برتافتنِ «سنجش خرد ناب» و در رویارویی با خرددوستیِ کانت به‌طور کلی، نمی‌شد از این چشم پوشید که بر پایه‌ی آموزه‌ی او، شناخت از شهود و اندیشیدن ساخته شده است. اما از این استواریِ همگانی، هنوز راهی دراز است تا به دریافتِ راستینِ از نقش این پاره‌ساختارها و شیوه‌ی یگانگی‌شان، و پیش از همه، تا به داوریِ درست درباره‌ی این شناساننده‌ی باوه‌مندِ شناخت انسانی.

در «سنجش خرد ناب»، آنجا که کانت «دشوارترین کار» را بر دوش می‌گیرد، یعنی شکافتنِ آزمون در سازه‌ی باوه‌مندش، کاوش در اندیشیدن و کنش‌های فهم، یعنی در آن دومین پاره‌ساختار، نه تنها گستره‌ای **ناهم‌اندازه** (**unverhältnismäßig**) بزرگ‌تر را در بر می‌گیرد، که همه‌ی سویه‌ی پرسشگریِ این شکافتنِ باوه‌ی آزمون، رو به شناساندنِ اندیشیدن سامان یافته است، که ما پیشتر داوری را به‌سانِ کنش راستینِ آن شناختیم. آموزه‌ی شهود، αἴσθησις، زیبایی‌شناسی است (بنگرید به «سنجش خرد ناب» A 21, B 35، درنگ‌نوشت). آموزه‌ی اندیشیدن، داوری کردن، λόγος، منطق است. آموزه‌ی شهود، برگ‌های A 19 تا A 49، یعنی ۳۰ برگ، یا B 33 تا B 73، یعنی ۴۰ برگ را دربرمی‌گیرد. آموزه‌ی اندیشیدن از A 50, B 74 تا A 704, B 732، بیش از ۶۵۰ برگ را می‌طلبد.

برتری (**Vorrang**) در پرداختن به منطق، آن گستره‌ی ناهم‌اندازه‌اش در کلِ کار، به چشم می‌جهد. در برش‌های جداگانه نیز می‌توانیم همواره از نو استوار کنیم که پرسش از داوری و دریافت، یعنی پرسش از اندیشیدن، در پیش‌زمینه ایستاده است. ما این داده را به آسانی می‌توانیم از آن برشی نیز بازشناسیم که ما آن را بنیادِ برتافتِ خویش نهاده‌ایم و میانه‌ی درونیِ کار نامیده‌ایم. نام‌ها به اندازه‌ی بسنده روشن سخن می‌گویند: کار بر سرِ داوری‌هاست. از لوگوس (خرد)، به‌ویژه در نامِ همگانیِ کار، سخن رفته است. بر بنیادِ این برتریِ **چشم‌گیر** (**augenfälligen**) منطق، آدمی کمابیش فراگیر به این برآورد رسیده است: پس کانت باوه‌ی راستینِ شناخت را در اندیشیدن، در داوری کردن می‌بینند. با این انگاشت، آن آموزه‌ی روایتی و کهن هم‌آوا بود که بر پایه‌ی آن، جایگاه راستی و ناراستی، داوری، یعنی گفتار، است. راستی، خویِ بنیادینِ شناخت است. پس پرسش از شناخت، چیزی جز پرسش از داوری نیست، و برتافتنِ کانت باید از این نکته به‌سانِ نکته‌ی سنجه‌ساز آغاز کند.

اینکه تا چه اندازه با این **پیش‌انگاره‌ها** (Vormeinungen) راهیابی به میانه‌ی کار بازداشته شد را در اینجا نه می‌توان و نه نیاز است که دیگر گزارش داد. اما برای به چنگ آوردنِ درستِ این کار، بایسته است که این نهاد را پیوسته پیش چشم داشت. به گونه‌ای همگانی، برتافتِ نوکانتی از «سنجش خرد ناب» به **کم-ارج-نهادنی** (Unterschätzung) از آن پاره‌ساختارِ بنیادین در شناخت انسانی انجامید: یعنی شهود. برتافتِ کانتیِ مکتب ماربورگ حتا تا آنجا پیش رفت که شهود را به‌سانِ **تنی بیگانه** (Fremdkörper)، به‌کل از «سنجش خرد ناب» بیرون کشد. این به کنار نهادنِ شهود، این پیامد را داشت که پرسش از یگانگیِ دو پاره‌ساختار، یعنی شهود و اندیشیدن، و باریک‌تر: پرسش از بنیادِ شدنی‌بودنِ یگانگی‌شان نیز، سویه‌ای وارونه گرفت، اگر به‌کل به جد پرسیده شده باشد. همه‌ی این برداشت‌های نادرست از «سنجش خرد ناب» که هنوز امروز در دگرگونی‌های گوناگون می‌گردند، این را پدید آورده‌اند که ارجِ این کار برای آن پرسشِ به راستی درپیوند با آن و یگانه‌اش، یعنی پرسش از شدنی‌بودنِ یک فرابودشناسی، نه به‌درستی برآورد شده و نه پیش از همه، به شیوه‌ای آفرینشگرانه بارور گشته است.

اما چگونه باید این را برتافت که با همه‌ی ارجِ بنیادین و سنجه‌سازِ شهود در شناخت انسانی، حتا خودِ کانت نیز کارِ بنیادینِ شکافتنِ شناخت را بر کاوش در اندیشیدن می‌نهد؟

بنیاد، همان‌اندازه ساده است که روشن. درست از آن رو که کانت - در برابرِ فرابودشناسیِ خردبنیاد، که باوه‌ی شناخت را در خرد ناب، در اندیشیدنِ نابِ دریافتی می‌نهاد - شهود را به‌سانِ پاره‌ی بنیادینِ بر دوش کشنده‌ی شناخت انسانی برجسته ساخت، از این رو باید اکنون اندیشیدن از آن برتریِ خود-پنداشته‌اش، از آن استواریِ یکه‌تازش، برکنار می‌شد. اما سنجش نباید خود را به کارِ نه-گویانه، یعنی به ستاندنِ خودبزرگ‌بینی از اندیشیدنِ دریافتی، بسنده می‌کرد؛ او باید پیشتر و پیش از هر چیز، باوه‌ی اندیشیدن را از نو می‌شناساند و پایه‌ریزی می‌کرد.

کاوشِ گسترده در اندیشیدن و دریافت در «سنجش خرد ناب»، همان‌اندازه اندک به سودِ فروکاستنِ ارجِ شهود سخن می‌گوید، که وارونه، این کاوش در دریافت و داوری، روشن‌ترین گواه بر این است که از این پس، شهود، سنجه‌ساز می‌ماند و بی‌آن، اندیشیدن هیچ است.

پرداختنِ درازدامن به یک پاره‌ساختارِ شناخت، یعنی اندیشیدن، حتا در چاپ دوم باز هم تیزتر شده است، چنانکه در راستی بسا چنین می‌نماید که گوییِ پرسش از باوه‌ی شناخت، یکسره پرسشی از داوری و بایسته‌های آن است. اما برتریِ پرسش از داوری، بنیادش در این نیست که باوه‌ی شناخت، به راستی داوری کردن است، بلکه در این است که باوه‌ی داوری باید از نو شناسانده شود، زیرا اکنون به‌سانِ پنداشتنی دریافته می‌شود که پیشاپیش به شهود، یعنی به فراداشت، بازبسته است.

برتریِ منطق، آن پرداختنِ گسترده‌تر به اندیشیدن، درست از آن رو بایسته است که اندیشیدن از دیدگاه باوه‌مندش، برتری بر شهود ندارد، بلکه بر آن پایه‌ریزی شده و هماره به آن بازبسته است. برتریِ منطق در «سنجش خرد ناب»، بنیادش یکه و تنها در نا-برتریِ فراداشتِ منطق، در **جایگاه خدمتگزاریِ** (Dienststellung) اندیشیدن در برابرِ شهود است. اگر اندیشیدن به‌سانِ اندیشیدنِ درست، هماره شهود-بازبسته باشد، آنگاه منطقِ درپیوند با این اندیشیدن، بایسته و درست از همین پیوندِ باوه‌مند به شهود، و در پیِ آن، از خودِ آن سخن می‌گوید. گستره‌ی اندکِ زیبایی‌شناسی - به‌سانِ آموزه‌ای نخست جداشده از شهود - تنها نمودی بیرونی است. از آنجا که زیبایی‌شناسی اکنون برآیش‌گر است، یعنی همه‌جا به‌سانِ سنجه‌ساز به بازی درمی‌آید، از این رو برای منطق این‌همه دردسر می‌سازد. از این رو، منطق باید چنین گسترده از آب درآید.

نگریستن به این، بایسته است، نه تنها برای دریافتِ همگانی از «سنجش خرد ناب» به‌طور کلی، که پیش از همه برای برتافتنِ بخش اصلیِ ما. زیرا نام‌های دو برش نخست، و همچنین نخستین گزاره‌ی برش نخست، چنان‌اند که گویی پرسش از شناخت انسانی و بنیاد-گزاره‌هایش، به سادگی به پرسشی از داوری‌ها، یعنی از اندیشیدنِ ناب، می‌لغزد. ما اما خواهیم دید که درست وارونه‌ی آن روی می‌دهد. ما حتا می‌توانیم - با **تیزتر گفتنی** (**Überspitzung**) شناسا - بگوییم: پرسش از بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، پرسش از نقش بایسته‌ی آن شهودی است که بایسته در بنیادِ فهم ناب نهاده شده است. این شهود باید به‌روشنی، خود، شهودی ناب باشد.

«ناب» یک بار به این آرش است: «تنها»، «تهی»، تهی از دیگری، و آن هم از حس. از دیدگاهی نه-گویانه، شهود ناب، شهودی بی‌حس است، هرچند به حسانیت درپیوند باشد. «ناب» آنگاه به این آرش است: تنها بر خود پایه‌ریزی‌شده و در پی آن، نخستین در بودن. این شهود ناب، این تکینِ نابِ بی‌حسِ پنداشته‌شده در پنداشتنی بی‌میانجی، یعنی در اینجا این یگانه، **گاه** است. فهم ناب، نخست به آرشِ فهمِ تنها، گسسته از شهود است. اما از آنجا که فهم به‌سانِ خودش به شهود بازبسته است، شناساننده‌ی «فهم ناب» تنها می‌تواند به این آرش باشد: فهمی که به شهود، و آن هم به شهود ناب، بازبسته است. همان، برای نامِ «خرد ناب» نیز استوار است. او پرواژه است. پیشا-سنجشی، او خردِ تنها را می‌نامد؛ سنجشی، یعنی در کران‌های باوه‌اش درآمده، او می‌گوید: آن خردی که به شیوه‌ای باوه‌مند در شهود ناب و حسانیت پایه‌ریزی شده است. سنجش خرد ناب، یک بار مرزبندیِ این خردِ پایه‌ریزی‌شده بر شهود ناب است و همزمان، پس زدنِ خرد ناب به‌سانِ خردِ «تنها» است.

و) منطق و داوری نزد کانت
(Logik und Urteil bei Kant)

بینش به این همبستگی‌ها، یعنی به دست آوردنِ دریافتِ باوه‌مند از یک «فهم ناب»، اما پیش‌بایسته‌ی دریافتِ برش سوم است، که باید چارچوب سامان‌مندِ فهم ناب را برجسته سازد.

روشنگری‌ای که اکنون به انجام رسید از باوه‌ی شناخت انسانی، ما را در توانمندی می‌نهد که نخستین گزاره‌ی برش خویش را با چشمانی دیگر بخوانیم تا در آغاز. «از هر جانمایه‌ای که شناختِ ما باشد، و هرگونه که به فراداشت بازبسته باشد، باز هم آن بایسته‌ی همگانی، هرچند تنها نه-گویانه‌ی همه‌ی داوری‌های ما به‌طور کلی، این است که با خودشان ناسازگار نباشند؛ وگرنه این داوری‌ها در خودشان (حتا بی‌نگاه به فراداشت) هیچ‌اند.» ما می‌بینیم: شناختِ ما در اینجا بی‌درنگ از دیدگاهی شناسا، یعنی رو به دومین پاره‌ساختارِ باوه‌مندِ شناختن، آن کنشِ اندیشیدن، یعنی داوری، نگریسته می‌شود. باریک‌تر گفته می‌شود که بی‌ناسازگاری، آن «هرچند تنها بایسته‌ی نه-گویانه‌ی همه‌ی داوری‌های ما به‌طور کلی» است. سخن در اینجا از «همه‌ی داوری‌های ما به‌طور کلی» است، هنوز نه از «داوری‌های تحلیلی» که در نامِ آن به‌سانِ درون‌مایه نهاده شده است. افزون بر آن، سخن از «تنها بایسته‌ای نه-گویانه» است، نه از یک بنیادِ برترین. هرچند نوشته از ناسازگاری و از داوری‌ها به‌طور کلی سخن می‌گوید، اما هنوز نه از گزاره‌ی ناسازگاری به‌سانِ برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های تحلیلی. کانت در اینجا داوری را هنوز پیش از هر جدایی به داوری‌های تحلیلی و ترکیبی به چنگ می‌آورد.

از چه دیدگاهی در این میان، داوری نگریسته شده است؟ به‌طور کلی یک داوری چیست؟ کانت باوه‌ی داوری را چگونه می‌شناساند؟ این پرسش ساده می‌نماید، و با این همه، پرسشگری بی‌درنگ درهم‌پیچیده می‌شود. زیرا ما می‌دانیم: داوری کردن، کنشِ اندیشیدن است. با شناساننده‌ی باوه‌مندِ کانت از شناخت انسانی، اندیشیدن، شناسه‌ای نوین یافته است: او به جایگاه خدمتگزاریِ باوه‌مندی برای شهود درمی‌آید. همان، باید در پی آن، برای کنشِ اندیشیدنِ داوری نیز استوار باشد. اکنون می‌توان گفت: با پافشاری بر جایگاه خدمتگزاریِ اندیشیدن و داوری کردن، تنها سوگیری‌ای ویژه برای اندیشیدن به میان آورده می‌شود. خودِ اندیشیدن و شناساننده‌ی آن، با این کار در باوه دست نمی‌خورد، بلکه وارونه، باوه‌ی اندیشیدن (داوری کردن) به‌طور کلی باید پیشاپیش شناسانده شده باشد تا بتوان آن را، یعنی اندیشیدن را، در این جایگاه خدمتگزاری نهاد.

باوه‌ی اندیشیدن، داوری کردن، از دیرباز با منطق شناسانده شده است. کانت از این رو، آنگاه که پیشاپیش در آن سویه‌ی نشان‌داده‌شده، دریافتِ شناختیِ نوینی را استوار کرد، از دیدگاه اندیشیدن نمی‌توانست کاری دیگر کند، جز آنکه به آن شناساننده‌ی رایجِ باوه‌ی اندیشیدن (داوری کردن)، این شناساننده‌ی دیگر را بیفزاید که او در خدمت شهود ایستاده است. او می‌توانست آموزه‌ی پیشین از اندیشیدن، یعنی منطق را، بی‌دگرگونی برگیرد تا آنگاه این افزوده را بیاورد که منطق، اگر از شناختنِ انسانی سخن بگوید، باید همواره پافشاری کند که در این میان، اندیشیدن باید به شهود بازبسته شود.

در راستی، ایستار کانت در برابر منطقِ روایتی و در پی آن، در برابر شناساننده‌ی باوه‌مندش از داوری، چنین می‌نماید. آنچه باز هم بایسته‌تر است: خودِ کانت، این نهاد را بارها به این شیوه دیده و بازنمایانده است. او تنها به آرامی و به دشواری به آنجا رسید که بازشناسد که یافتِ او از جایگاه خدمتگزاریِ ویژه‌ی اندیشیدن، بیش از تنها شناساننده‌ای افزوده بر آن است، که وارونه، با این، شناساننده‌ی باوه‌مندِ اندیشیدن و در پی آن، باوه‌ی منطق، از بنیاد دگرگون می‌شود. از گمانِ استوارِ این زیر-و-زبر شدنی که به دست او آغاز شده است، آن سخنِ بسیار یادشده، اما بیشتر در چمی وارونه و از این رو نادرست دریافته‌شده‌ی کانت درباره‌ی منطق، گواهی می‌دهد. او یک پیشامد نیست که - تازه در چاپ دوم (پیش‌گفتار B VIII) - می‌آید:

> «اینکه منطق، این راه استوار را پیشاپیش از کهن‌ترین زمان‌ها پیموده است، از اینجا می‌توان دید که او از زمان ارسطو، گامی به پس ناچار نبوده است که بردارد، مگر آنکه آدمی بخواهد کنار گذاشتنِ برخی باریک‌بینی‌های بی‌نیاز، یا شناساندنِ روشن‌ترِ آنچه بازگفته شده را، به‌سانِ بهبودبخشی برشمارد، که این اما بیشتر به شیوایی درپیوند است تا به استواریِ دانش. شگفت درباره‌ی او باز هم این است که او تا به امروز گامی به پیش نیز نتوانسته است بردارد، و از این رو به هر نمایی، بسته و به فرجام رسیده می‌نماید.»

این به زبان خام می‌گوید: از اکنون، این نما، پوچ از آب درمی‌آید. منطق از نو پایه‌ریزی و دگرگون می‌شود.

کانت در پاره‌هایی به این بینش روشن راه یافته است، اما آن را نپرورانده است؛ این چیزی کمتر از این را آرش نمی‌داد: بر آن بنیادی که تازه با خودِ «سنجش خرد ناب» آزاد شده است، و تنها از این، فرابودشناسی را برساختن. چنین چیزی اما در آهنگ کانت نبود، زیرا برای او نخست و تنها «سنجش» در چمِ گفته‌شده، باوه‌مند باید می‌بود. اما در تواناییِ کانت نیز نبود، زیرا چنین کاری، تواناییِ حتا اندیشه‌ورز بزرگ را نیز فرامی‌گذرد؛ زیرا او چیزی کمتر از **از سایه‌ی خویش فراپریدن** را نمی‌طلبد. این از هیچ‌کس برنمی‌آید. اما برترین کوشش در آزمودنِ این بازداشته - این، جنبشِ بنیادینِ برآیش‌گرِ کنشِ اندیشه‌ورزانه است. نزد افلاطون، نزد لایبنیتس، پیش از همه نزد کانت، سپس نزد شلینگ و نیچه، می‌توانیم به هر بار شیوه‌ای دیگرگون، چیزی از این جنبش

بنیادین را بیازماییم. تنها هگل است که در ظاهر به او دست داده است که از این سایه فراپرد - اما تنها چنانکه او سایه، یعنی کران‌مندیِ انسان را، کنار گذاشت و به خودِ خورشید پرید. هگل از سایه فراپریده است، اما از این رو از فراز سایه نپریده است. اما هر خرددوستی باید این را بخواهد. این بایستن، فراخوانِ اوست. هر چه سایه درازتر، جهش فراخ‌تر. این با روان‌شناسیِ کسانِ آفرینشگر کاری ندارد؛ این تنها به آن ریختِ جنبشیِ در کار خود به دست آمده، درپیوند است.

ایستار کانت در آن پرسشِ در ظاهر چنین خشک: «باوه‌ی داوری در چه نهفته است؟» چیزی از این جنبش بنیادین را می‌نمایاند. اینکه برای کانت چه دشوار بود که از دریافتِ شناختیِ نوینِ خویش، شناسانندهٔی باوه‌مندِ همخوان با داوری را نیز در همه‌ی گستره‌ی آن به کار گیرد، پیوندِ چاپ نخست با چاپ دومِ «سنجش خرد ناب» نشان می‌دهد. از دیدگاه چیز، همه‌ی بینش‌های برآیش‌گر در چاپ نخست به دست آمده‌اند. با این همه، کانت تازه در چاپ دوم به آنجا می‌رسد که در جایگاه برآیش‌گر، آن مرزبندیِ باوه‌مند از داوری را بازگوید که با ایستار بنیادینِ ویژه‌ی خودش همخوانی دارد.

هنگامی که کانت افزون بر این، هماره از نو، ارجِ بنیادینِ آن جداییِ به دست خود از نو برنهاده‌شده‌ی داوری‌ها به تحلیلی و ترکیبی را برجسته می‌سازد، این چیزی جز این نمی‌گوید: باوه‌ی داوری به‌طور کلی، از نو شناسانده شده است. آن جدایی، تنها پیامدی بایسته از این شناساننده‌ی باوه‌مند و در پی آن، با بازنمایاندن، همزمان شیوه‌ای از شناساندنِ باوه‌ی نودریافته‌شده‌ی داوری است.

اشاره به همه‌ی آنچه گفته شد، بایسته است، تا ما پرسش «باوه‌ی داوری نزد کانت در چه نهفته است؟» را بس آسان نگیریم و شگفت‌زده نشویم، اگر در شناساننده‌هایش، بی‌درنگ و به گونه‌ای یگانه، راه خود را نیابیم. زیرا کانت هیچ‌کجا بازنمایی‌ای سامان‌مند از شناساننده‌ی باوه‌مندش از داوری را بر بنیادِ بینش‌های به دست آمده از سوی خودش، نپرورانده است، نه حتا و درست نه در آن گفتارِ منطقش که به ما رسیده است، آنجا که آدمی چنین چیزی را هنوز بیش از همه گمان می‌برد. این را به‌کل باید با پروا به کار گرفت؛ زیرا ۱. دفترچه‌های گفتار و رونویسی‌ها به هر روی، کاری پرسش‌برانگیزند، به‌ویژه در برش‌هایی که چیزهای دشواری را می‌کاوند؛ ۲. درست کانت در گفتارهایش هماره نخست به آموزه‌های روایتی پایبند بوده و سامان و بازنماییِ مدرسه‌ایِ آن‌ها را ریسمان راهنمای خود گرفته است، پس نه آن سامان‌مندیِ درونیِ خودِ چیز را، آن‌گونه که برای اندیشیدن او پدیدار می‌شد. کانت به‌سانِ کتاب آموزشی در گفتارهای منطقش، «چکیده‌ای از آموزه‌ی خرد» از مایر را به کار می‌برد، کتابی مدرسه‌ای که نویسنده‌اش شاگرد باومگارتن، آن شاگردِ پیشتر یادشده‌ی ولف بود.

با این نهادِ پرداختن به پرسش از داوری به دست کانت، ما ناچاریم، در هم‌سنجی‌ای باریک‌بینانه‌ترین با کانت، بازنمایی‌ای آزادتر و سامان‌مند، اما کوتاه، از شناساننده‌ی باوه‌مندش از داوری به دست دهیم. بر پایه‌ی آنچه گفته شد، این خودبه‌خود به روشنگریِ آن جداییِ برآیش‌گرِ داوری‌های تحلیلی و ترکیبی می‌انجامد.

پرسش: «باوه‌ی داوری در چه نهفته است؟» را می‌توان نخست از دو دیدگاه برنهاد، یک بار در سویه‌ی شناساننده‌ی روایتیِ اندیشیدن و آنگاه در سویه‌ی مرزبندیِ نوین به دست کانت. این دومی از گونه‌ای است که شناسه‌های داده‌شده از سوی روایت دیرینه از داوری را یکسره کنار نمی‌گذارد، بلکه با خود به سازه‌ی باوه‌مندِ داوری درمی‌آورد. این به آن اشاره دارد که این سازه‌ی باوه‌مند، چنان ساده نیست که منطق پیشا-کانتی

می‌پنداشت و چنانکه دیرزمانی است امروز نیز دوباره - با همه‌ی کانت - کار را می‌بینند. درونی‌ترین بنیاد برای دشواریِ دیدنِ باوه‌ی کاملِ داوری، در ناکاملیِ سامان‌مندیِ کانت نهفته نیست، که در خودِ سازه‌ی باوه‌مندِ داوری است.

در اینجا بایسته است به یاد آوریم که ما پیشتر، گاهِ گواهی دادن بر اینکه چگونه از زمان افلاطون و ارسطو، ریسمان راهنما برای شناساندنِ چیز، لوگوس، یعنی گفتار، بوده است، بر پایه‌ی چمی چهارگانه از «گفتار»، به آن سازه‌ی شاخه‌بندی‌شده‌ی داوری اشاره کرده و آن را به گونه‌ای طرح‌وار نشان داده‌ایم. آنچه در آنجا به کوتاهی گفته شد، اکنون افزونی‌های باوه‌مند خویش را در بازنمایی‌ای کوتاه و سامان‌مند از شناساننده‌ی باوه‌مندِ داوری نزد کانت می‌یابد.

§ ۲۵. شناساننده‌ی باوه‌مندِ کانت از داوری

(Kants Wesensbestimmung des Urteils)

الف) آموزه‌ی روایتی از داوری

(Die überlieferte Lehre vom Urteil)

ما از آموزه‌ی روایتیِ داوری آغاز می‌کنیم. جدایی‌ها و دگرگونی‌هایی که در دیرینه‌ی آن پدیدار می‌شوند، باید به کناری نهاده شوند. تنها به آن شناساننده‌ی همگانیِ ارسطوییِ از گفتار (داوری)، از لوگوس، یادآور می‌شویم: **λέγειν τι κατά τινος**، «چیزی را از چیزی بازگفتن»؛ praedicere. از این رو، بازگفتن این است: گزاره‌ای را به نهادی بازبستن - «تخته سیاه است.» کانت این شناسه‌ی همگانیِ داوری را چنین بازمی‌گوید که در آغاز آن برشِ بایسته، «از جدایی داوری‌های تحلیلی و ترکیبی» (پیش‌درآمد A 6, B 10) یادآور می‌شود: در داوری‌ها، «**پیوندِ** (Verhältnis) یک نهاد با گزاره اندیشیده می‌شود». داوری، پیوندی است که در آن و با آن، گزاره‌ای به نهادی باز-گفته یا از-گفته می‌شود؛ همخوان با آن، داوری‌های باز-گوینده، آری-گویانه، و از-گوینده، نه-گویانه، هستند. «این تخته سرخ نیست.» بایسته است که در چشم داشت که از زمان ارسطو، فراگیر، حتا نزد کانت، به‌سانِ شیوه‌ی بنیادینِ سنجه‌سازِ همه‌ی داوری کردن، گفتارِ ساده‌ی آری-گویانه (و راست) برنهاده می‌شود.

کانت درباره‌ی داوری، همخوان با روایت دیرینه، می‌گوید در آن «پیوندِ یک نهاد با گزاره اندیشیده می‌شود». این استواری به گونه‌ای همگانی درست است. اما این پرسش می‌ماند که آیا با این، باوه‌ی داوری **به ته رسیده** (**erschöpft**) یا حتا در هسته‌اش به چنگ آمده است. با بازبستن به کانت، این پرسش سر برمی‌آورد که آیا او می‌پذیرفت که با آن شناسه‌ی آورده‌شده و به دست خودِ او نیز به کار رفته، باوه‌ی داوری دریافته شده باشد. کانت این را نمی‌پذیرفت. از سوی دیگر، دیده نیز نمی‌شود که چه چیز دیگری باید برای شناساننده‌ی باوه‌مندِ داوری آورده شود. در پایان، بایسته نیز نیست که باز هم شناساننده‌های دیگری فراهم آیند. بلکه وارونه،

بایسته است که دید که شناسانندهٔ دادهشده، پیشاپیش پارههای باوهمندِ داوری را وامی‌گذارد، چنانکه کار تنها بر سر این است که دید چگونه باز هم و درست در خودِ شناسانندهٔ دادهشده، نشانه‌هایی به آن پاره‌های باوه‌مندِ راستین نهفته است.

برای آنکه ما اما بتوانیم گامِ نوینِ کانت را همراه و در پیِ بپیماییم، نیکوست که پیشتر، باز هم آن دریافت از داوری را که در روزگار او چیره بود و از سوی او نیز نگریسته می‌شد، کوتاه یاد کنیم. ما برای این کار، شناسهٔ داوری را که ولف در «منطق» بزرگ خویش به دست داده است، برمی‌گزینیم. در بند ۳۹ آمده است: actus iste mentis, quo aliquid a re quadam diversum eidem tribuimus, vel ab ea removemus, iudicium appellatur. «آن کنشِ روان، که در آن ما چیزی دیگرگون از چیزی مشخص را بـه همـان بازمی‌بنـدیم - tribuere (ایجـاب) -یـا از آن دور نگـاه می‌داریم - removere (سـلب) -داوری (iudicium) نامیده می‌شود.» همخوان با آن، بند ۴۰ می‌گوید: Dum igitur mens iudicat, notiones duas vel coniungit, vel separat. «هنگامی که (از این رو) روان داوری می‌کند، دو دریافت (notiones) را یا همبسته می‌کند، یا جدا می‌سازد.» همخوان با این، بند ۲۰۱ یادآور می‌شود: In enunciatione seu propositione notiones vel coniunguntur, vel separantur. «در گفتار یا گزاره، دریافت‌ها یا همبسته می‌شوند، یا جدا می‌گردند.»

شاگردِ شاگردِ این استادِ شکافتنِ دریافت‌ها، آن استاد پیشتر یادشده، مایر، در «چکیده‌ای از آموزهٔ خرد» خویش، بند ۲۹۲، داوری را چنین می‌شناساند: «یک داوری (iudicium)، پنداشتی از یک پیوندِ منطقیِ چند دریافت است.» - اینکه در این شناسه، لوگوس به‌سانِ پنداشتی از یک پیوندِ منطقی شناسانده می‌شود، به‌ویژه «منطقی» اسـت؛ امـا جـدا از این: شناسـهٔ داوری در آن کتـاب آموزشی‌ای کـه کـانت بـه کـار می‌بـرد، تنهـا شناسانندهٔ ولفی را به شیوه‌ای کم‌مایه بازمی‌نمایاند. داوری، «پنداشتی از یک پیوند میان چند دریافت» است.

ب) ناکافی بودنِ آموزهٔ سنتی؛ منطق‌گرایی

(Das Unzureichende der traditionellen Lehre; die Logistik)

ما نخست در برابرِ این شناسهٔ داوری از خرددوستیِ مدرسه‌ای، آن شناسهٔ کانت را می‌نهیم که در آن، برترین جدایی به تیزترین شیوه بازگو می‌شود. او در چاپ دومِ «سنجش خرد ناب» یافت می‌شود، و آن هم در همبستگی با برشی که کانت برای چاپ دوم از بنیاد بازپرداخت و در آن تاریکی‌ها را کنار زد، بی‌آنکه در ایستار بنیادین چیزی را دگرگون کند. این، آن برش دربارهٔ «برآوردِ استعلاییِ دریافت‌های ناب فهم» است. شناسانندهٔ باوه‌مندِ داوری در بند ۱۹ (B 140 ff.) یافت می‌شود. خودِ این بند با این واژگان آغاز می‌شود: «من هرگز نتوانسته‌ام با آن **گشایشی** (Erklärung) که سخن‌سنجان از یک داوری به‌طور کلی به دست می‌دهند، خرسند شوم: آن، چنانکه آنان می‌گویند، پنداشتی از یک پیوند میان دو دریافت است.» «گشایش» به آرشِ روشن کردنِ چیزی است، نه برآوردنِ شوندبنیادِ آن. آنچه کانت در اینجا به‌سانِ ناکافی پس می‌زند، درست همان شناسهٔ مایر، یعنی باومگارتن و ولف است. آرش، آن شناسانندهٔ روان در منطق از زمان ارسطوست از داوری به‌سانِ گفتار، λέγειν τι κατά τινος. اما کانت نمی‌گوید این شناسه نادرست است؛ او تنها می‌گوید **ناخرسندکننده** (

unbefriedigend) است. از این رو، او خود می‌تواند این شناسه‌ی داوری را به کار برد، و او آن را بارها هنوز در زمانِ پس از پدیدار شدنِ «سنجش خرد ناب»، حتا چاپ دوم، به کار می‌برد. چنانکه کانت در کاوش‌هایی که پیرامون سال ۱۷۹۰ به انجام رسیده‌اند، می‌گوید: «فهم، توانایی خویش را یکه در داوری‌ها می‌نمایاند، که چیزی جز یگانگیِ خودآگاهی در پیوندِ دریافت‌ها به‌طور کلی نیستند...». آنجا که پیوندی پنداشته می‌شود، همواره یگانگی‌ای پنداشته می‌شود که آن پیوند را تاب می‌آورد و با آن پیوند، خودآگاه می‌شود، چنانکه آنچه در داوری خودآگاه است، خویِ یگانگی دارد. درست همان را پیشتر ارسطو نیز بازمی‌گوید: در داوری، **σύνθεσίς τις νοημάτων ὥσπερ ἓν ὄντων** است، «همواره چیزی همچون برهم‌نهادنِ پنداشت‌ها در یگانگی‌ای شناسا». این شناسه‌ی داوری، درباره‌ی داوری به‌طور کلی استوار است. برای آوردن نمونه‌هایی در اینجا که پس از این باید ما را به خود سرگرم کنند: «این تخته سیاه است»؛ «همه‌ی تن‌ها گسترده‌اند»؛ «برخی تن‌ها سنگین‌اند». فراگیر، در اینجا پیوندی پنداشته می‌شود. پنداشت‌ها همبسته می‌شوند. نمادِ زبانیِ این همبستگی را ما در «است» یا «هستند» می‌یابیم؛ از این رو این «واژکِ پیوند» (کانت) «بند» یا **همبست** (**Copula**) نیز نامیده می‌شود. فهم بر پایه‌ی این، تواناییِ همبسته کردنِ پنداشت‌هاست، یعنی پنداشتنِ این پیوندِ نهاد-گزاره. شناساندنِ گفتار به‌سانِ **درهم‌بافتگیِ پنداشت‌ها** (**Vorstellungsverknüpfung**) درست است، اما ناخرسندکننده. این شناسه‌ی درست، اما ناکافی از گفتار، بنیاد برای دریافتی و پردازشی از منطق شده است که امروز و از چند دهه پیش، بسیار از خود سخن می‌گوید و **منطق‌گرایی** (**Logistik**) نامیده می‌شود. با یاریِ شیوه‌های ریاضیاتی، کوشیده می‌شود که سامانه‌ی درهم‌بافتگی‌های گفتاری به شمارش درآید؛ از این رو، این منطق، «منطق ریاضی» نیز نامیده می‌شود. او کاری شدنی و دادمند را پیش می‌نهد. آنچه منطق‌گرایی پیش می‌آورد، اکنون البته همه چیز است، تنها نه یک منطق، یعنی یک درنگ بر **لوگوس** (**Λόγος**). منطق ریاضی حتا یک منطقِ ریاضیات نیز نیست، در این چم که باوه‌ی اندیشیدن ریاضی‌گون و راستیِ ریاضی‌گون را بشناساند و به‌کل در توانش باشد که بشناساند. منطق‌گرایی وارونه، خود تنها ریاضیاتی است که بر گزاره‌ها و ریخت‌های گزاره‌ای به کار رفته است. همه‌ی منطق ریاضی و منطق‌گرایی، خود را بایسته بیرون از هر پهنه‌ای از منطق می‌نهد، زیرا او برای آماجِ ویژه‌ی خویش، لوگوس، یعنی گفتار را، به‌سانِ درهم‌بافتگیِ نابِ پنداشت‌ها، یعنی بنیادین ناکافی، ناچار است برنهد. **خودبزرگ‌بینی‌های** (**Anmaßungen**) منطق‌گرایی، که به‌سانِ منطق دانشیِ همه‌ی دانش‌ها شمرده شود، آنگاه در خود فرو می‌ریزد که آنچه بایسته و **نااندیشیده‌ی** (**Undurchdachte**) آغازگاه آن است، دریافتنی شود. این نیز شناساست که منطق‌گرایی، همه‌ی آنچه را فراسوی شناسه‌ی ویژه‌ی خویش از گفتار به‌سانِ درهم‌بافتگیِ پنداشت‌ها می‌رود، به‌سانِ کاری از «جدایی‌های باریک‌تر» می‌شناساند که به او کاری ندارد. اما در اینجا، نه جدایی‌های باریک‌تر و زمخت‌تر به پرسش گرفته شده‌اند، که این، که آیا **باوه‌ی داوری** به چنگ آمده است یا نه.

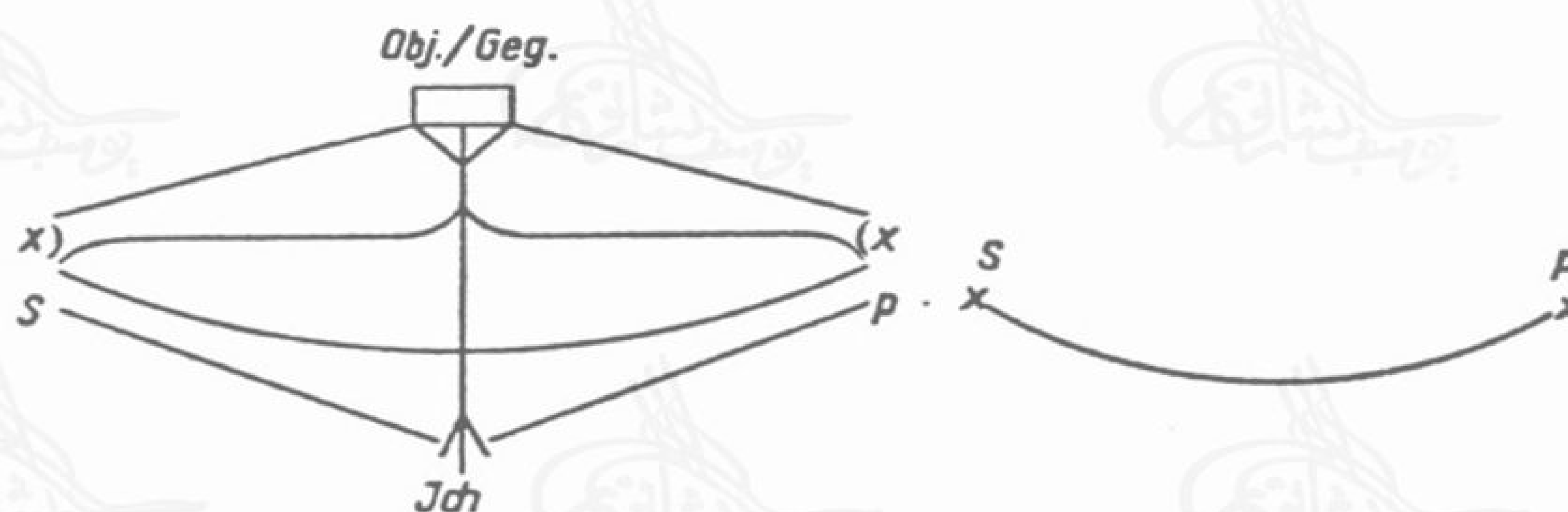
هنگامی که کانت می‌گوید آن «گشایشِ» یادشده‌ی داوری در منطق مدرسه‌ای، ناخرسندکننده است، این ناخرسندی تنها یک ناخرسندیِ شخصی نیست که بر پایه‌ی خواست‌های ویژه‌ی کانت برآورد شده باشد. بلکه وارونه، آن گشایشِ یادشده، آن خواست‌هایی را که از خودِ باوه‌ی چیز برمی‌آیند، خرسند نمی‌سازد.

ج) بازبستگیِ داوری به فراداشت و شهود؛ خودآگاهی استعلایی

(Die Gegenstands- und Anschauungsbezogenheit des Urteils;
die Apperzeption)

شناساننده‌ی نوینِ کانت از داوری چگونه است؟ کانت می‌گوید (B 141)، «که یک داوری چیزی جز این نیست، که آن شیوه‌ای که شناخت‌های داده‌شده را به **یگانگیِ فراداشتیِ خودآگاهی استعلایی** (objektiven Einheit der Apperzeption) آورد.» ما نمی‌توانیم این شناسه و پاره‌ساختارهای جداگانه‌اش را هنوز بی‌درنگ به کمال دریابیم. با این همه، چیزی چشمگیر به چشم می‌جهد. دیگر سخن از پنداشت‌ها و دریافت‌ها نیست، که از «شناخت‌های داده‌شده»، یعنی از آنچه در شناخت داده شده است، و در پیِ آن، از شهودهاست. سخن از یگانگیِ «فراداشتی»، یعنی درپیوند با فراداشت است. در اینجا، داوری کردن به‌سانِ کنش فهم، نه تنها به‌طور کلی به شهود و فراداشت بازبسته است، که: از این بازبستگی، حتا به‌سانِ خودِ این بازبستگی، باوه‌اش شناسانده می‌شود. با شناسانده‌ی باوه‌مندی از داوری که در بازبستگی به شهود و فراداشت استوار شده است، این بازبستگی تازه مرزبندی و آشکارا در چارچوبِ یگانه‌ی شناخت نهاده می‌شود. از اینجا، دریافتی نوین از فهم برمی‌خیزد. فهم اکنون دیگر تنها توانایِ همبستگیِ پنداشت‌ها نیست، بلکه بر پایه‌ی بند ۱۷ (B 137): «فهم، به سخن همگانی، توانایِ شناخت‌هاست. این‌ها در پیوندِ شناسانده‌شده‌ی پنداشت‌های داده‌شده به یک فراداشت، استوارند.»

ما می‌توانیم این نهاد نوین را در نگاره‌ای روشن کنیم:



در آن شناسه‌ی نخستین از داوری، کار به سادگی بر سر پیوندی از دریافت‌ها، یعنی نهاد و گزاره است. اینکه پنداشتنِ چنین پیوندی، یک actus mentis (کنش روان) می‌طلبد، خودپیداست. در شناسه‌ی نوین اما، سخن از یگانگیِ فراداشتیِ شناخت‌هاست، یعنی از یگانگیِ شهودها، که به‌سانِ چیزی درپیوند با فراداشت و شناسانده‌ی فراداشت، پنداشته می‌شود. این پیوندِ پنداشتی به‌سانِ یک کل، فراداشت-بازبسته است. با این اما برای کانت، بی‌درنگ، بازبستگی به «نهاد» در چمِ آن «من»ی که می‌اندیشد و داوری می‌کند نیز، نهاده شده است. این بازبستگی به «من»، در شناسه‌ی راستینِ داوری، **خودآگاهی استعلایی** (Apperzeption) نامیده می‌شود. Percipere، دریافتن و به چنگ آوردنِ ساده‌ی آنچه فراداشتی است؛ در Apperzeption، به همراهِ فراداشتِ به چنگ آمده، به شیوه‌ای ویژه، پیوند با «من» و خودِ این «من» نیز همراه (ad)- percipiert، یعنی به چنگ آورده می‌شود. فرا-ایستادنِ فراداشت به‌سانِ خودش، شدنی نیست، بی‌آنکه این روبروشونده در فرا-ایستادنش برای پندارنده‌ای، برای بازنماینده‌ای، باشنده باشد، که خود در این میان، خود را نیز باشنده دارد، هرچند نه به‌سانِ یک فراداشت، که تنها تا آنجا که روبروشونده در فرا-ایستادنش به‌طور کلی، خواهانِ پیوندی سوی‌مند به آنی است که چشم به راهِ آن روبروشونده است.

بر پایه‌ی شیوه‌ای که ما اکنون دو شناسه‌ی داوری، آن روایتی و آن ویژه‌ی کانت را، در برابرِ هم نهادیم، چنین می‌نماید که گویی به دست کانت، تنها چیزی به شناسه‌ی داوری افزوده شده است که تاکنون وانهاده شده بود. اما کار بر سرِ یک «افزودنِ ناب» نیست، که بر سرِ به چنگ آوردنی بنیادین‌تر از کل است. از این رو، ما باید از شناساننده‌ی باوه‌مندِ کانت آغاز کنیم تا برآورد کنیم که کارِ شناسه‌ی روایتی از چه قرار است. اگر این را برای خودش بگیریم، آنگاه روشن پدیدار می‌شود که ما یک پاره‌ساختار را برجسته می‌کنیم و این، این‌گونه گرفته‌شده، تنها سازه‌ای ساختگی را بازمی‌نمایاند که از آن بنیادِ بر دوش کشنده‌ی پیوندها به فراداشت و به «منِ» شناسنده، **بی‌ریشه** (**entwurzelt**) شده است.

از این به آسانی می‌توان برآورد کرد چرا شناسه‌ی روایتیِ داوری، هرگز نمی‌توانست کانت را، که برای او با آهنگِ پرسش از شدنی‌بودنِ فرابودشناسی، پرسش از باوه‌ی شناخت انسانی برآیش‌گر باید می‌شد، خرسند کند، یعنی به آشتی با خودِ چیز برساند.

اگر بخواهیم شناسه‌ی نوینِ کانت از داوری را روشن‌تر دریابیم، این چیزی جز این آرش ندارد که آن جداییِ پیشتر یادشده را به داوری‌های تحلیلی و ترکیبی برای خود روشن کنیم. ما می‌پرسیم: از چه دیدگاهی در اینجا داوری‌ها از هم جدا شده‌اند؟ این دیدگاه راهبر، برای شناساننده‌ی نوینِ باوه‌مندِ داوری چه می‌گوید؟

آن کوشش‌های چندگانه‌ی چنین پرپیچ‌وخم، کژ و بی‌فرجام برای کنار آمدن با جداییِ کانتی، همه از همان آغاز از این رنج می‌برند که شناسه‌ی روایتیِ داوری، و نه آن شناسه‌ی به دست آمده از سوی کانت را، بنیاد می‌نهند.

این جدایی چیزی جز این را پدیدار نمی‌کند که آن دریافتِ دگرگون‌شده از لوگوس و هرآنچه به او درپیوند است، یعنی از «آنچه منطقی است». تاکنون، باوه‌ی آنچه منطقی است در پیوند و همبستگیِ دریافت‌ها دیده می‌شد. شناساننده‌ی نوینِ کانت از آنچه منطقی است - در برابرِ آنچه روایتی است - چیزی یکسره شگفت و کمابیش بی‌چم است، تا آنجا که می‌گوید آنچه منطقی است درست در این پیوندِ نابِ دریافت‌ها نهفته *نیست*. کانت به‌روشنی از دانشِ کامل به گستره‌ی شناساننده‌ی نوینش از آنچه منطقی است، این را در نامِ آن بندِ بایسته‌ی ۱۹ نهاده است؛ او چنین است: «**ریختِ منطقیِ همه‌ی داوری‌ها در یگانگیِ فراداشتیِ خودآگاهیِ استعلاییِ دریافت‌های درون آن نهفته است**». اگر به‌سانِ دستوری شیوه‌شناختی خوانده شود، این به آرش است: همه‌ی کاوش در باوه‌ی داوری باید از آن سازه‌ی باوه‌مندِ کاملِ داوری آغاز کند، آن‌گونه که او خود را از پیوندهایش به فراداشت و به انسان شناسنده، پیشاپیش استوار می‌کند.

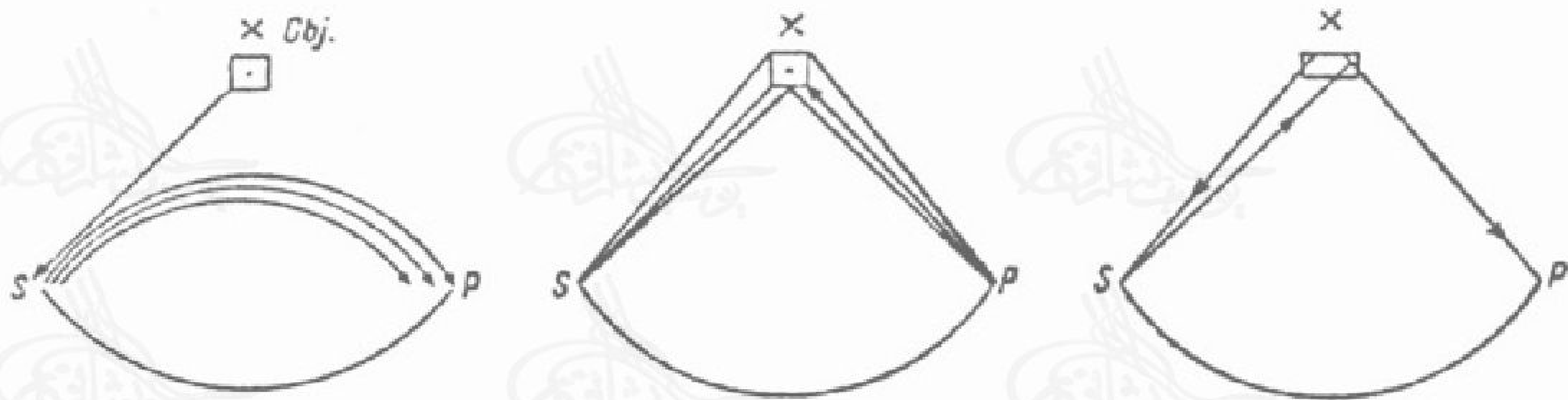
د) جداییِ کانتیِ داوری‌های تحلیلی و ترکیبی
(Kants Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urteile)

اکنون، جدایی به داوری‌های تحلیلی و ترکیبی چه می‌خواهد؟ روشنگریِ آن، از چه دیدگاهی بینشی پربارتر از باوه‌ی داوری به ما می‌بخشد؟ تاکنون ما از این جدایی تنها این را می‌دانیم که مرزبندیِ دو برش نخست از بخش

اصلیِ ما، با آن راهبری شده است. از نامگذاریِ آن‌ها نخست نمی‌توانیم چیز چندانی برگیریم. ما با پیروی از آن، به آسانی می‌توانیم به بیراهه رویم، و آن هم از این رو که جداییِ چنین نامیده شده را می‌توان نزد شناسانندهٔی روایتیِ داوری نیز یافت و حتا پیشاپیش در زمانِ نخستین ریخت‌گیری‌اش نزد ارسطو نیز به کار گرفته شد. تحلیلی، تحلیل، گشودن، از هم گرفتن، ἀνάλυσις؛ ترکیب در برابرِ آن، برهم نهادن.

یک بار دیگر به برنهادنِ داوری به‌سانِ پیوندِ نهاد و گزاره بنگریم، آنگاه بی‌درنگ برمی‌آید: این پیوند، یعنی باز-گفتنِ گزاره به نهاد، یک ترکیب است، برای نمونه از «تخته» و «سیاه». از سوی دیگر اما، دو پاره‌ی پیوند، برای آنکه برهم‌نهادنی باشند، باید از هم گرفته شده باشند. در هر ترکیبی، تحلیلی نهفته است و وارونه. پس هر داوری‌ای به‌سانِ پیوندِ پنداشت‌ها - نه تنها به کوتاهی، که بایسته - همزمان تحلیلی و ترکیبی است. از آنجا که در پی آن، هر داوری‌ای به‌سانِ خودش تحلیلی و ترکیبی است، جدایی به داوری‌های تحلیلی و ترکیبی هیچ آرشی ندارد. این درنگ درست است. تنها اینکه کانت برای جداییِ خویش، آن باوه‌ی داوریِ به چمِ رایج را بنیاد نمی‌نهد. آنچه نزد کانت تحلیلی و ترکیبی نامیده می‌شود، نه از آن روایتی، که از آن مرزبندیِ باوه‌مندِ نوین شناسانده می‌شود. برای آنکه جدایی و آن دیدگاه راهبرِ جدایی را به راستی به نگاه درآوریم، از آن نگاره یاری می‌گیریم و همزمان از نمونه‌هایی از داوری‌های تحلیلی و ترکیبی.

«همه‌ی تن‌ها گسترده‌اند» - نزد کانت یک داوری تحلیلی است. «برخی تن‌ها سنگین‌اند» (پیش درآمد § ۲ الف) نزد کانت یک داوری ترکیبی است. با نگاه به این نمونه‌ها، می‌توان جدایی را چنین استوار کرد که در داوری تحلیلی، سخن از «همه‌ی» تن‌هاست، و در داوری ترکیبی اما از «برخی». این دیگرگونیِ دو داوری، بی‌گمان یک پیشامد نیست؛ اما برای به چنگ آوردنِ آن جداییِ جُسته‌شده بسنده نیست، به‌ویژه آنگاه نه، که ما آن را تنها در چمِ منطق روایتی دریابیم و بگوییم: نخستین داوری، یک داوری همگانی است، و دومی یک داوری پاره‌ای. «همه‌ی تن‌ها»، این در اینجا به این آرش است: تن به گونه‌ای همگانی و به‌طور کلی. این «به گونه‌ای همگانی» نزد کانت در دریافت پنداشته می‌شود. «همه‌ی تن‌ها»، این به آرش است: تن، بر پایه‌ی دریافتش گرفته شده، با نگاه به آنچه ما به‌کل با «تن» در سر داریم. از تن، بر پایه‌ی دریافتش گرفته شده، بر پایه‌ی آنچه ما به‌کل با آن می‌پنداریم، می‌توانیم، و حتا باید بگوییم: او گسترده است، چه تن، تنی یکسره هندسی باشد یا تنی ماده‌مند و فیزیکی. گزاره‌ی «گسترده»، در خودِ دریافت نهفته است؛ **واکاوی‌ای** (**Zergliederung**) ناب از دریافت، این پاره را می‌یابد. یگانگیِ پیوندِ نهاد و گزاره که در داوریِ «تن گسترده است» پنداشته شده، آن هم‌پیوندیِ هر دو، بنیادِ شناسانندگیِ خویش را در دریافتِ «تن» دارد. اگر من به‌کل به هر شیوه‌ای درباره‌ی تن داوری کنم، پس باید از آن فراداشت پیشاپیش شناختِ مشخصی در چمِ دریافتش داشته باشم. اگر درباره‌ی فراداشت، چیزی بیشتر از آنچه در دریافت نهفته است بازگفته نشود، یعنی اگر راستیِ داوری تنها بر واکاویِ دریافتِ نهاد به‌سانِ خودش پایه‌ریزی شود، آنگاه این داوری که تنها به شیوه‌ی واکاوانه پایه‌ریزی شده، یک داوری **تحلیلی** (**analytisches**) است. راستیِ داوری، بر آن دریافتِ واکاویده‌شده به‌سانِ خودش، استوار است.
ما آنچه را گفته شد، بر آن نگاره روشن می‌کنیم:



به داوری بر پایه‌ی شناسه‌ی نوین، بازبستگی به فراداشت (X) درپیوند است، یعنی نهاد، در بازبستگی‌اش به فراداشت در نظر گرفته شده است. اما این بازبستگی اکنون می‌تواند به شیوه‌های دیگرگونی پنداشته شده باشد. یک بار چنانکه فراداشت تنها تا آنجا پنداشته شود که به گونه‌ای همگانی نام برده شده است، یعنی در دریافت. در این، ما پیشاپیش شناختی از فراداشت داریم و می‌توانیم با فراپریدن از فراداشت (X)، بی‌آنکه راه کژی از فرازِ X برویم، ناب در دریافتِ نهادِ «تن‌مندی» مانده، از این، گزاره را برگیریم. چنین داوریِ واکاوانه‌ای، تنها روشن‌تر و ناب‌تر آنچه را ما در دریافتِ نهاد پیشاپیش می‌پنداریم، بازمی‌نمایاند. داوری تحلیلی از این رو نزد کانت تنها روشنگر (erläuternd) است؛ او شناخت ما را از دیدگاه جانمایه گسترش نمی‌دهد. نمونه‌ای دیگر برگیریم. داوری: «تخته گسترده است» یک داوری تحلیلی است. در دریافت از تخته به‌سانِ چیزی تن‌مند، گسترده‌بودن نهفته است. این داوری خودپیداست، یعنی در-پیوند-نهادنِ نهاد و گزاره، بنیادش را پیشاپیش در آن دریافتی دارد که ما از یک تخته داریم. اما وارونه، اگر بگوییم: «تخته سیاه است»، آنگاه آنچه گفته شده، خودپیدا نیست. تخته می‌توانست خاکستری یا سپید یا سرخ نیز باشد. در دریافت از یک تخته، پیشاپیش - آن‌گونه که گسترده‌بودن - سرخ‌بودن استوار نیست. اینکه تخته چگونه رنگی دارد، اینکه سیاه است، تنها می‌تواند از خودِ فراداشت استوار شود. پس برای آنکه به آن بنیادِ شناسانندگی برسیم که در اینجا پیوندِ نهاد و گزاره در آن پایه‌ریزی شده است، پنداشتن باید راهی دیگر از داوری تحلیلی بپیماید، یعنی راهِ از فرازِ فراداشت و آن داده‌شدگیِ شناسانده‌شده‌اش.

از دیدگاه داوری تحلیلی، این به آرش است: ما در اینجا نمی‌توانیم درونِ دریافتِ نهاد بمانیم و نمی‌توانیم تنها به آنچه به یک تخته به‌طور کلی درپیوند است، پشت‌گرم باشیم. ما باید از و فراسوی دریافت فرا رویم و راهِ از فرازِ خودِ فراداشت را در پیش گیریم. اما این می‌گوید: اکنون باید به همراهِ دریافت از فراداشت، خودِ فراداشت نیز همراه-پنداشته شود؛ این همراه-پنداشتنِ فراداشت، یک **ترکیب** (Synthesis) است. چنین داوری‌ای، که در آن گزاره در گذر از میانِ X و در بازگشت به آن، به نهاد افزوده می‌شود، یک داوری **ترکیبی** (**synthetisches**) است. «زیرا اینکه چیزی بیرون از دریافتِ داده‌شده، باز هم به‌سانِ **زیرسازی** (**Substrat**) باید افزوده شود، که شدنی می‌سازد با گزاره‌های من از فرازِ او فرا رفتن، با نمادِ ترکیب به روشنی نشان داده می‌شود.» (درباره‌ی یافتی...، مجموعه آثار جلد ۸، برگ ۲۴۵).

در چمِ شناسه‌ی روایتِی داوری، در داوری تحلیلی نیز به نهاد، گزاره‌ای نهاده می‌شود. از دیدگاهِ پیوندِ نهاد-گزاره، داوری تحلیلی نیز ترکیبی است. وارونه، داوری ترکیبی نیز تحلیلی است. اما این دیدگاه، نزد جدایِی کانتی، راهبر نیست. ما اکنون روشن‌تر می‌بینیم که کارِ این پیوندِ همگانیِ داوری از چه قرار است، آنگاه که جداگانه برجسته و یکه به‌سانِ پیوندِ داوری بازنمایانده شود. آنگاه او تنها آن پیوندِ بی‌تفاوت و خنثی‌شده‌ی نهاد و گزاره

است که در داوری تحلیلی و ترکیبی به گونه‌ای همگانی - اما هر بار **باوَه-دیگرگون** (wesensverschieden) - پیشِ روست. این ریختِ **هموارشده** (eingeebnete) و **رنگ‌باخته** (verblaßte)، به‌سانِ باوه‌ی داوری مُهر زده می‌شود. **آنچه ناگوار است** (Das Verhängnisvolle)، این می‌ماند که این گفته هماره درست است. نگاره‌ی ما اکنون از آن رو **گمراه‌کننده** (irreführend) می‌شود که می‌توانست این انگاره را برانگیزد که پیوندِ نهاد-گزاره، نخست و پیش از هر چیز دیگری، **آنچه بر دوش می‌کشد** (das Tragende) است و مابقی، **افزوده‌ای** (Beiwerk) بیش نیست.

آن دیدگاهِ برآیش‌گر، که جدایی به داوری‌های تحلیلی و ترکیبی بر پایه‌ی آن استوار می‌شود، بازبستگیِ پیوندِ نهاد-گزاره به‌سانِ خودش به **فراداشت** (Objekt) است. اگر این [فراداشت] تنها در **دریافتش** (Begriff) پنداشته شود و این [دریافت] به‌سانِ **پیش-داده** (Vorgegebene) نهاده شود، آنگاه هرچند فراداشت به شیوه‌ای ویژه **سنجه** (Maßstab) است، اما تنها به‌سانِ آن دریافتِ داده‌شده؛ این [دریافت]، **شناساننده‌ها** (Bestimmungen) را تنها آنگاه به دست می‌دهد که **واکاویده** (zergliedert) شود، و چنانکه تنها آنچه واکاویده و در این میان برجسته شده است، به فراداشت باز-گفته می‌شود. **پایه‌ریزی** (Begründung) در پهنه‌ی واکاویِ دریافت روی می‌دهد. حتا در داوری تحلیلی نیز، فراداشت **هم-سنجه‌ساز** (mitmaßgebend) است - اما یکه در دریافتش. (بنگرید به A 151, B 190: «زیرا از آنچه در شناختِ فراداشت، پیشاپیش به‌سانِ دریافت جای دارد و اندیشیده می‌شود...»).

اما اگر فراداشت بی‌میانجی برای پیوندِ نهاد-گزاره سنجه‌ساز شود، اگر بازگفتن، آن راهِ گواهی‌دهنده‌اش را از فرازِ خودِ فراداشت بگیرد، اگر این، همراه، به‌سانِ آن زیر-نهاده و پایه‌ریز در میان باشد، آنگاه داوری، ترکیبی است. این، از خودِ فراداشت، به شناختِ تاکنونی از همان، چیزی می‌افزاید؛ او **گستراننده** (erweiternd) است؛ داوری تحلیلی در برابرِ آن، تنها روشنگر است.

باید روشن شده باشد که جداییِ بازگفته‌شده‌ی داوری‌ها، آن دریافتِ نوین از داوری، یعنی بازبستگی به یگانگیِ فراداشتیِ خودِ فراداشت را، پیش‌نهاده می‌گیرد، و همزمان در خدمت آن است که بینشی شناسا به سازه‌ی باوه‌مندِ کاملِ داوری برساند. با این همه، ما هنوز روشن نمی‌بینیم که این جدایی به داوری‌های تحلیلی و ترکیبی، درونِ کارِ سنجش خرد ناب، چه باید بکند. ما این را به شیوه‌ای آری-گویانه به‌سانِ مرزبندیِ باوه‌مندِ خرد ناب، یعنی آنچه این تواناست، و به شیوه‌ای نه-گویانه به‌سانِ پس زدنِ خودبزرگ‌بینی‌های فرابودشناسیِ برخاسته از دریافت‌هایی ناب، شناساندیم.

هـ) پیشین – پسین
(a priori- a posteriori)

تا چه اندازه جدایِ یادشده برای به انجام رساندنِ سنجش، ارجی بنیادین دارد؟ ما می‌توانیم به این پرسش پاسخ دهیم، همین که داوری‌های تحلیلی و ترکیبی را باز هم از دیدگاهی شناسانده باشیم که تاکنون آگاهانه به کنار نهاده شده بود.

هنگامِ روشنگریِ باوه‌ی ریاضی‌گون و هنگامِ بازنماییِ گشودگیِ اندیشیدن ریاضی‌گون در دانش سرشتِ نوین و در شیوه‌ی اندیشه‌ی نوین به‌طور کلی، ما با داده‌ای شگفت روبرو شدیم. آن نخستین قانون جنبش نیوتن برای نمونه، و به همان سان قانون فرو افتادنِ گالیله، هر دو این ویژگی را با خود دارند که از آنچه بازآزمایی و آزمون در چمِ واژگانی پیش می‌نهد، **پیشی می‌جهند** (vorausspringen). در چنین گزاره‌هایی، از دیدگاه چیزها، چیزی **پیشاپیش گرفته شده** (vorweggenommen) است. چنین پیشاپیش-گرفتن‌هایی، از دیدگاه **پایگان** (dem Range nach)، بر همه‌ی دیگر شناسانندههای چیزها پیشی و برتری دارند؛ این پیشاپیش-گرفتن‌ها، به گفتار لاتین، **a priori** هستند، پیشتر از دیگری. آرش این نیست که این پیشاپیش-گرفتن‌ها به‌سانِ خودشان در سامانِ ریخت‌گیریِ دیرینه‌ایِ شناختِ ما، نخست، برای ما آشنا شدند، بلکه: گزاره‌های پیشاپیش-گیرنده، از دیدگاه پایگان، نخستین هستند، آنگاه که کار بر سرِ پایه‌ریزی و برساختنِ شناخت در خود باشد. چنین، سرشت‌پژوهی می‌تواند از دیرباز، شناخت‌ها و آگاهی‌های چندگانه‌ای از سرشت داشته باشد، بی‌آنکه آن برترین قانون جنبش را به‌ویژه به‌سانِ خودش بشناسد؛ با این همه، آنچه در این قانون، نهاده شده است، از دیدگاه خودِ چیز، **هماره پیشاپیش** (immer schon)، بنیادِ همه‌ی گفتارهای ویژه‌ای است که در پهنه‌ی استوار کردنِ روندهای جنبشی و سامان‌مندی‌شان گفته می‌شود.

پیشیِ **a priori**، پیشی‌ای از باوه‌ی چیزهاست؛ آنچه چیز را به‌سانِ آنچه هست شدنی می‌سازد، از دیدگاه خودِ چیز و «سرشت»، بر آن چیز پیشی دارد، هرچند ما این آنچه پیشین است را تازه پس از به آگاهی درآوردنِ برخی چونی‌های نزدیکِ چیز، به چنگ می‌آوریم. (درباره‌ی prioritas naturae بنگرید به لایبنیتس...). در سامانِ به چنگ آوردنِ آشکار، آنچه از دیدگاهِ چیز، پیشین است، پسین است. آن **πρότερον φύσει** (پروتِرُن فوسِی)، **ὕστερον πρὸς ἡμᾶς** (هوستِرُن پرُس هِماس) است. اینکه آنچه از دیدگاهِ چیز، پیشین است، در سامانِ بازشناختن، پسین است، به آسانی و هماره از نو به این لغزش می‌انجامد که گویی او از دیدگاه خودِ چیز نیز، چیزی پس‌آیند و در پیِ آن، نا-بایسته و در بنیاد، بی‌تفاوت است. این انگاشتِ فراگیر و افزون بر آن آسوده، همخوان با کوری‌ای ویژه برای باوه‌ی چیزها و برای ارجِ سنجه‌سازِ شناختِ باوه است. چیرگیِ چنین کوری‌ای بر باوه، هماره آن بازدارنده برای دگرگونیِ دانش و دانش‌هاست. از سوی دیگر، دگرگونی‌های برآیش‌گرِ دانش و ایستارِ دانشیِ انسان، بر این استوارند که آنچه از دیدگاهِ چیز، پیشین است، برای پرسشگری نیز، به شیوه‌ای درست، به‌سانِ آنچه پیشین است و به‌سانِ **پیش-افکنی‌ای** (Vorwurf) پایدار، به چنگ آورده شود.

a priori نامی برای باوه‌ی چیزهاست. بسته به اینکه چیستیِ چیز چگونه دریافته شود و به‌طور کلی هستیِ هستنده چگونه فهمیده شود، به همان سان نیز a priori و پیشیِ آن برتافته می‌شود. ما می‌دانیم: برای خرددوستیِ نوین، در پایگان‌بندیِ راستی‌ها و گزاره‌ها، گزاره‌ی «من»، نخستین گزاره است، یعنی آنچه در اندیشیدنِ نابِ «من»، به‌سانِ نهادِ برگزیده، اندیشیده شده است. چنین می‌شود که وارونه، هر آنچه در اندیشیدنِ نابِ نهاد، اندیشیده شده، به‌سانِ a priori شمرده می‌شود. A priori آنی است که در نهاد، در روان، آماده است. a priori آنی است که به نهادگیِ نهاد درپیوند است. هر آنچه دیگر اما، که تازه با فرا رفتن از

نهـاد و بـا درآمـدن بـه فراداشـت، بـه ادراک‌هـا، دسـترس‌پذیر می‌شـود، - از دیـدگاهِ نهـاد نگریسـته - **پسـین** (nachherig) است: a posteriori.

به دیرینه‌ی این جدایی - a priori، پیشین از دیدگاه پایگان، و a posteriori، همخوان با آن پسین - در اینجا نمی‌توان درآمد. کانت آن را به شیوه‌ی خویش از اندیشیدن نوین برمی‌گیرد و با یاریِ آن، جداییِ داوری‌ها به تحلیلی و ترکیبی را می‌شناساند. یک داوری تحلیلی، که بنیادِ شناسانندگیِ راستیِ پیوندِ نهاد-گزاره‌اش را یکه در دریافت دارد، پیشاپیش در پهنه‌ی واکاویِ دریافت، پس در پهنه‌ی اندیشیدنِ ناب، می‌ماند؛ او a priori است. همه‌ی داوری‌های تحلیلی از دیدگاه باوه‌مندشان، a priori هستند. داوری‌های ترکیبی، a posteriori هستند. مـا در اینجـا بایـد نخسـت فراسـوی دریافت، بـه سـوی فراداشـت رویم کـه شناسـاننده‌ها از سـوی او «پسـین» برگرفته می‌شوند.

و) چگونه داوری‌های ترکیبیِ پیشین شدنی هستند؟

(Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?)

اکنون از دیدگاه روشنگریِ کانتی از باوه‌ی داوری، نگاهی به فرابودشناسیِ روایتی بیفکنیم. سنجشی از آن، باید بـاوه‌ی آن اندیشـیدن و داوری کـردنی را کـه در آن بـه انجـام رسـیده و خواسـته شـده اسـت، مرزبنـدی کنـد. فرابودشناسیِ روایـتیِ نـوین، بـا نگاه بـه آمـوزه‌ی داوریِ کانت، خواهـانِ کـدام گونـه از داوری‌هاسـت؟ چنانکـه می‌دانیم، فرابودشناسیِ خردبنیاد، شناختی از دریافت‌هایی ناب، و در پی آن، **پیشین** (a priori) است. باری، این فرابودشناسی نمی‌خواهـد منطـق باشـد، نمی‌خواهـد تنهـا دریافت‌هـا را بشـکافد، بلکـه این خواسـت را دارد کـه پهنه‌هـای **فـرا-حسی** (übersinnlichen) - خـدا، جهـان، روان انسـان - یعـنی خـودِ فراداشـت‌ها را بشناسـد. فرابودشناسیِ خردبنیاد می‌خواهد شناخت درباره‌ی این‌ها را گسترش دهد. داوری‌های این فرابودشناسی بر پایه‌ی خواستشان، **ترکیبی** هستند، اما همزمان، از آنجا که از دریافت‌هایی ناب، از اندیشیدنِ ناب به دست آمده‌اند، **پیشـین** نـیز هسـتند. پرسـش از شـدنی‌بودنِ فرابودشناسیِ خردبنیـاد را از این رو می‌تـوان در این دسـتور آورد: آن داوری‌هایی که در آن خواسته شده‌اند، چگونه شدنی هستند، یعنی، **چگونه داوری‌های ترکیبی، و آن هم پیشین، شـدنی هسـتند؟** مـا می‌گـوییم «و آن هـم»، زیـرا اینکـه داوری‌هـای ترکیبیِ **پسـین** (a posteriori) چگونـه شـدنی هستند را می‌توان بی‌هیچ دشواری‌ای دریافت. گسترشی در شناخت ما (ترکیب) هر بار آنگاه روی می‌دهد که ما فراسـوی دریـافت رویم و بـه داده‌هـای ادراک و حس، آن پسـین، آن پس‌آینـد - از دیـدگاه اندیشـیدن به‌سـانِ پیش‌آیند - اجازه‌ی سخن دهیم.

وارونه، اینکه داوری‌های تحلیلیِ پیشین چگونه شدنی هستند نیز، به همان سان روشن است؛ آن‌ها به‌سانِ داوری‌های روشنگر، تنها آنچه را پیشاپیش در دریافت نهفته است، بازمی‌گویند. در برابرِ آن، نخست **نایافتنی** (unerfindlich) می‌ماند که داوری‌های ترکیبیِ پیشین چگونه باید شدنی باشند. دست‌کم بر پایه‌ی آنچه تاکنون گفته شده، پیشاپیش، خودِ دریافت از چنین داوری‌ای، در خود ناسازگار است. از آنجا که داوری‌های ترکیبی، پسین هستند، ما تنها نیاز داریم به جای ترکیبی، پسین را بنهیم تا **بی‌چمیِ** (Widersinn) این پرسش را ببینیم. او چنین است: چگونه داوری‌های پسین، پیشین شدنی هستند؟ یا می‌توانیم، از آنجا که همه‌ی داوری‌های تحلیلی، پیشـین هسـتند، بـه جـای پیشـین، تحلیلی را بنهیم و پرسـش را در این دسـتور آوریم: چگونـه داوری‌هـای ترکیبی،

تحلیلی شدنی هستند؟ این چنان است که گویی بخواهیم بگوییم: چگونه آتش به‌سانِ آب شدنی است؟ پاسخ، خودپیداست. او چنین است: ناشدنی.

پرسش از شدنی‌بودنِ داوری‌های ترکیبیِ پیشین، چنین می‌نماید که خواستی است برای استوار کردنِ چیزی بایسته و شناساننده درباره‌ی فراداشت، بی‌آنکه به خودِ فراداشت درآمد و بازگشتی شود.

با این همه، **یافتِ برآیش‌گرِ** (**entscheidende Entdeckung**) کانت درست در این است که بنمایاند که داوری‌های ترکیبیِ پیشین شدنی هستند و پیش از همه، چگونه شدنی هستند. پرسش از **چگونه** ی شدنی‌بودن، برای کانت البته دوگانه‌ای را در بر دارد: ۱. به چه چمی و ۲. زیر چه بایسته‌هایی.

داوری‌های ترکیبیِ پیشین، چنانکه آشکار خواهد شد، تنها زیر بایسته‌هایی یکسره شناسا شدنی هستند، بایسته‌هایی که فرابودشناسیِ خردبنیاد در توانش نیست که آن‌ها را برآورد. داوری‌های ترکیبیِ پیشین از این رو در آن به انجام‌رسیدنی نیستند. آهنگِ ویژه‌ی فرابودشناسیِ خردبنیاد، در خود فرو می‌ریزد. نیک بنگرید: نه از آن رو که به شوندِ بازدارنده‌های بیرونی و کران‌ها به آن آماجِ نهاده‌شده نمی‌رسد، بلکه از آن رو که بایسته‌های آن شناختی که او بر پایه‌ی خوی‌اش خواهان آن است، بر بنیادِ همین خوی، از سوی او برآوردنی نیستند. پس زدنِ فرابودشناسیِ خردبنیاد بر بنیادِ ناشدنی‌بودنِ درونی‌اش، البته، بازنماییِ آری-گویانه‌ی آن بایسته‌هایی را پیش‌نهاده می‌گیرد که داوری‌های ترکیبیِ پیشین را شدنی می‌سازند. از شیوه‌ی این بایسته‌ها، این نیز شناسانده می‌شود که چگونه، یعنی به چه چمی تنها، داوری‌های ترکیبیِ پیشین شدنی هستند، یعنی در چمی که تا پیش از کانت، خرددوستی و اندیشیدن انسانی به‌طور کلی، هیچ از آن نمی‌دانستند.

هنگامِ استوار ساختنِ این بایسته‌ها - و این همزمان می‌گوید: هنگامِ مرزبندیِ باوه‌ی چنین داوری‌هایی - کانت نه تنها بازمی‌شناسد که تا چه اندازه آن‌ها شدنی، که همچنین، تا چه اندازه بایسته‌اند. آن‌ها یعنی برای شدنی‌ساختنِ شناخت انسانی به‌سانِ آزمون، بایسته‌اند. همخوان با روایتِ اندیشیدن نوین، که کانت با همه‌ی این‌ها آن را پاس می‌دارد، شناخت در بنیاد-گزاره‌ها پایه‌ریزی شده است. آن بنیاد-گزاره‌هایی که برای شناخت انسانیِ ما به‌سانِ بایسته‌های شدنی‌بودنش، بایسته در بنیادِ آن نهاده شده‌اند، باید خویِ داوری‌های ترکیبیِ پیشین را داشته باشند. در برش سوم از بخش اصلیِ ما، چیزی جز بازنماییِ سامان‌مند و پایه‌ریزیِ این داوری‌های ترکیبی و با این همه همزمان پیشین، روی نمی‌دهد.

ز) گزاره‌ی ناسازگاریِ پرهیختنی به‌سانِ بایسته‌ی نه-گویانه‌ی راستیِ داوری

(Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als der negativen Bedingung der Wahrheit des Urteils)

از اینجا، ما دیگر بهتر درمی‌یابیم چرا پیش از این برش سوم، دو برش آمده‌اند که نخستین‌شان از داوری‌های تحلیلی و دومین‌شان از داوری‌های ترکیبی سخن می‌گوید. بر پس‌زمینه‌ی این دو برش نخست است که تازگی و ویژه‌بودگیِ آنچه در برش سوم کاویده می‌شود، و آرشِ میانه‌ی کلِ کار، پدیدار می‌شود. بر بنیادِ روشنگریِ به انجام

رسیده‌ی جدایی داوری‌های تحلیلی و ترکیبی، ما همچنین درمی‌یابیم چرا از برترین بنیاد-گزاره‌های این داوری‌ها سخن می‌رود و این چه معنایی دارد.

داوری‌های تحلیلی و ترکیبی با نگاه به شیوه‌ی هر بار دیگرگونِ بازبستگی‌شان به فراداشت، یعنی با نگاه به شیوه‌ی هر-باریِ بنیادِ شناسانندگی برای راستیِ پیوندِ نهاد-گزاره، از هم جدا می‌شوند. برترین بنیاد-گزاره، **نهادن** (**Satzung**) نخستین و راستین بنیاد است که راستیِ آن گونه‌ی در میان از داوری‌ها، در آن پایه‌ریزی شده است. چنین، ما اکنون در چرخشی از کل، می‌توانیم بگوییم:

دو برش نخست از بخش اصلیِ ما، بینشی بنیادین به باوه‌ی هم داوری‌های تحلیلی و هم ترکیبی را به میانجی می‌آورند، تا آنجا که هر یک از آنچه جداییِ باوه‌مندِ دو گونه داوری را می‌سازد، سخن می‌گویند. همین که سخن از داوری‌های تحلیلی و ترکیبی به میان آید، و آن هم در چمِ کانتی، داوری‌ها و باوه‌ی داوری به‌طور کلی، در و از بازبستگی‌شان به فراداشت دریافته شده‌اند، پس همخوان با آن دریافتِ نوین از داوری که در «سنجش خرد ناب» به دست آمده است.

از این رو، هنگامی که در بخش اصلیِ ما، فراگیر از داوری‌ها سخن می‌رود، این به آرشِ این نیست و دیگر نیست که اندیشیدن، برای خودش نگریسته می‌شود، بلکه به این آرش است: پیوندِ اندیشیدن با فراداشت و در پی آن با شهود، به پرسش گرفته شده است.

آن درنگِ کوتاه و سامان‌مندِ آزموده‌شده بر آموزه‌ی داوریِ کانت، باید ما را در توانمندی نهد که کاوش‌های پسینِ برش نخست را دریابیم، یعنی پیش‌نگاهی به آن همبستگی‌های درونیِ آنچه کانت در پی می‌آورد، به دست آوریم.

یک داوری یا تحلیلی است یا ترکیبی، یعنی بنیادِ شناسانندگیِ راستی‌اش را یا در دریافتِ نهادِ داده‌شده دارد یا در خودِ فراداشت. یک داوری را می‌توانیم تنها به‌سانِ پیوندِ نهاد-گزاره بنگریم؛ با این کار، ما گویی تنها بازمانده‌ای از سازه‌ی داوری را به چنگ می‌آوریم؛ این بازمانده نیز هنوز، برای آنکه آنچه هست باشد، برای آنکه به‌کل پیوندِ نهاد-گزاره‌ای به دست دهد، زیر بایسته‌ای ایستاده است، که نهاد و گزاره به‌کل **سازگار** (**vereinbar**) باشند، یعنی به یکدیگر باز-گفتنی باشند و با هم ناسازگار نباشند. باری، این بایسته، هنوز بنیادِ کاملِ راستیِ داوری را به دست نمی‌دهد، زیرا این هنوز به کمال دریافته نشده است.

سازگاریِ نابِ نهاد و گزاره، تنها می‌گوید که به‌طور کلی یک بازگفتن به‌سانِ λέγειν τι κατά τινος، یک گفته به‌طور کلی، شدنی است، تا آنجا که ناسازگاری‌ای بازندارد. این سازگاری اما، به‌سانِ بایسته‌ی گفتن، هنوز به پهنه‌ی باوه‌ی داوری نمی‌رسد. داوری در اینجا هنوز بی‌نگاه به بنیاددهی و بازبستگی به فراداشت نگریسته شده است. سازگاریِ نابِ نهاد و گزاره، درباره‌ی راستیِ داوری چنان اندک می‌گوید که یک پیوندِ نهاد-گزاره، با همه‌ی بی‌ناسازگاری، می‌تواند نادرست یا حتا **بی‌بنیاد** (**grundlos**) باشد. «اما حتا اگر در داوریِ ما هیچ ناسازگاری‌ای نباشد، باز هم می‌تواند با این همه، دریافت‌ها را چنان همبسته کند که فراداشت با خود نمی‌آورد، یا حتا بی‌آنکه به ما هیچ بنیادی، نه پیشین و نه پسین، داده شده باشد که چنین داوری‌ای را دادمند سازد، و چنین، یک داوری با همه‌ی آنکه از هر ناسازگاریِ درونی‌ای آزاد است، باز هم می‌تواند یا نادرست یا بی‌بنیاد باشد.» (A 150, B 190)

تازه اکنون کانت دستورِ آن گزاره‌ی نامدارِ ناسازگاری را به دست می‌دهد: «به هیچ چیزی، گزاره‌ای نمی‌رسد که با آن ناسازگار باشد». (A 151, B 190) در گفتار فرابودشناسی‌اش، دستور چنین است: nulli subjecto

competit praedicatum ipsi oppositum. «بـه هیچ نهـادی، گـزاره‌ای کـه در برابـرِ خـودِ او باشـد، نمی‌رسد.» هر دو ریخت، به شیوه‌ای باوه‌مند دیگرگون نیستند. آن یکیِ «سنجش خرد ناب»، به‌ویژه آن چیز را نام می‌برد که دریافتِ نهاد به آن بازبسته است؛ آن یکیِ گفتار، خودِ دریافتِ نهاد را نام می‌برد.

در واپسـین بنـد از بـرش نخسـتِ مـا، کانت پـایه‌ریزی می‌کنـد کـه چـرا او گـزاره‌ی ناسـازگاری را در این ریختِ دیگرگـون از روایت دیرینـه برمی‌نهـد. «امـا بـا این همـه، دسـتوری از این بنیـاد-گـزاره‌ی نامـدار، هرچنـد از هـر جانمـایه‌ای **برهنـه** (**entblößt**) و نـابِ ریخت‌بنیـاد، هسـت کـه ترکیـبی را در خـود دارد کـه از **بی‌پـروایی** (**Unvorsichtigkeit**) و یکسره بی‌نیازانـه، در آن آمیختـه شـده اسـت. او چـنین اسـت: ناشـدنی اسـت کـه چـیزی همزمان باشد و نباشد.» نزد ارسطو، گزاره‌ی ناسازگاری چنین است: τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό. «ناشدنی است که همان، همزمان باشنده باشـد و هم باشـنده نباشـد، بـرای همـان و از دیـدگاه همـان.» ولـف در هستی‌شناسی‌اش § ۲۸: Fieri non potest, ut idem simul sit et non sit. «نمی‌تواند روی دهد که همان، همزمان باشد و نباشد.» چشمگیر در این ریخت‌هـا، آن ἅμα، آن simul، آن **همزمـان**، یعـنی شناسـاننده‌ی گـاه اسـت. در ریخـتِ ویـژه‌ی کـانت، «همزمـان» یـافت نمی‌شـود. چـرا وانهـاده شـده اسـت؟ «همزمـان» یـک شناسـاننده‌ی گـاه اسـت و از این رو فراداشت را به‌سانِ چیزی گاه‌مند، یعنی به‌سانِ فراداشتِ آزمون، می‌شناساند. اما تا آنجا که گزاره‌ی ناسازگاری تنهـا به‌سـانِ بایسـته‌ی نـه-گویـانه‌ی پیونـدِ نهـاد-گـزاره به‌طـور کلی دریافتـه می‌شـود، داوری در گسسـتگی‌اش از فراداشت و شناساندنِ گاه‌مندِ آن در نظر است. اما حتا اگر به گزاره‌ی ناسازگاری، چنانکه بی‌درنگ روی می‌دهد، آرشی آری-گویانـه نیز داده شـود، بـر پایه‌ی دیدگاه کانت، «همزمـان» به‌سـانِ شناسـاننده‌ی گاه، به دسـتور آن درپیوند نیست.

ح) گزاره‌ی ناسازگاریِ پرهیختنی به‌سانِ ریختِ نه-گویانه‌ی گزاره‌ی همانندی

Der Satz vom zu vermeidenden Widerspruch als negative Fassung des Satzes der Identität

تا چه اندازه می‌توان از گزاره‌ی ناسازگاری، کاربردی آری-گویانه کرد، چنانکه او نه تنها بایسته‌ای نه-گویانه برای شـدنی‌بودنِ پیونـدِ نهـاد-گـزاره به‌طـور کلی، یعـنی در همه‌ی داوری‌هـای شـدنی، باشـد، کـه بنیـادی برتـرین بـرای گونه‌ای شناسا از داوری‌ها؟ فرابودشناسیِ خردبنیادِ روایتی بـر این انگاشـت بـود که گزاره‌ی ناسـازگاری، بنیاد-گـزاره‌ی همه‌ی داوری‌هـا به‌طـور کلی اسـت، یعـنی نـزد کانت، هم داوری‌هـای تحلیلی و هم ترکیـبی. این جـداییِ داوری‌ها، کانت را در توانمنـدی می‌نهـد کـه گسـتره‌ی اسـتواریِ بنیـاد-نهاده‌ی گزاره‌ی ناسـازگاری را تیزتر از پیش، یعنی در نه-گویانه و آری-گویانه‌اش، مرزبندی کند. یک بنیاد-گزاره، در برابرِ بایسته‌ای نابِ نه-گویانه، گزاره‌ای است که در آن بنیادی برای راستیِ شدنی نهاده شده است، یعنی آنچه بسنده است تا راستیِ داوری را بر دوش کشد. بنیاد در اینجا همواره به‌سانِ چیزی پنداشته می‌شود که بر دوش می‌کشد و در بر دوش کشیدن، بسنده است، او ratio sufficiens (**بنیادِ بسنده**) است. اگر داوری تنها به‌سانِ پیوندِ نهاد-گزاره گرفته شود، آنگاه او

به‌کل از دیدگاه بنیادهای شناسانندگیِ راستی‌اش نگریسته نشده است. در برابرِ آن، این دیدگاه در جداییِ داوری‌های تحلیلی و ترکیبی، شناساننده می‌شود. داوری تحلیلی، فراداشت را تنها در دریافتِ داده‌شده‌اش برمی‌گیرد و درست می‌خواهد تنها همین را در **همانندیِ** (**Selbigkeit**) جانمایه‌اش استوار نگاه دارد تا آن را روشنگری کند. همانندیِ دریافت، در اینجا تنها سنجه‌ی یگانه و بسنده برای باز-گفتن و از-گفتنِ گزاره است. آن گزاره‌ای که بنیادِ راستیِ داوری تحلیلی را می‌نهد، پس باید همانندیِ دریافت را به‌سانِ بنیادِ پیوندِ نهاد-گزاره بنهد. اگر به‌سانِ یک قانون دریافته شود، باید این را بنهد: بایستگیِ استوار نگاه داشتنِ دریافت در همانندی‌اش، در **همسانی‌اش** (**Identität**). برترین بنیاد-گزاره‌ی داوری‌های تحلیلی، **گزاره‌ی همسانی** است.

اما آیا ما نگفتیم که برترین بنیاد-گزاره، که در این برش نخست از آن سخن می‌رود، گزاره‌ی ناسازگاری است؟ آیا این را به داد نگفتیم، زیرا کانت در برش نخست هیچ‌کجا از گزاره‌ی همسانی سخن نمی‌گوید؟ باری، اینکه سخن از نقشی دوگانه برای گزاره‌ی ناسازگاری است، باید آدمی را به درنگ وادارد. سخن از کاربردِ آری-گویانه‌ی گزاره‌ی ناسازگاری، تنها این را نمی‌گوید: به کار بردنِ این گزاره به‌سانِ بنیادِ شناسانندگی، بلکه: این کاربرد تنها آنگاه شدنی است که همزمان، جانمایه‌ی نه-گویانه‌ی گزاره به جانمایه‌ی آری-گویانه‌اش برگردانده شده باشد. اگر در دستور بازنمایانده شود: از A ≠ non-A به A = A پیش رفته می‌شود.

گزاره‌ی ناسازگاریِ به کار رفته به شیوه‌ای آری-گویانه، گزاره‌ی همسانی است. کانت هرچند در برشِ ما، گزاره‌ی همسانی را نام نمی‌برد، اما در پیش‌درآمد (A 7, B 10) داوری‌های تحلیلی را آنهایی می‌شناساند که «در آن‌ها همبستگیِ گزاره با نهاد، با همسانی» اندیشیده می‌شود؛ در اینجا «همسانی» به‌سانِ بنیادِ داوری تحلیلی آورده شده است. به همان سان، در نوشته‌ی ستیزه‌جویانه «درباره‌ی یافتی...» داوری‌های تحلیلی آنهایی شناسانده شده‌اند که «یکسره بر گزاره‌ی همسانی یا ناسازگاری استوارند». در برش دومِ پس از این (A 154/5, B 194) همسانی و ناسازگاری با هم نام برده می‌شوند. پیوندِ این دو بنیاد-گزاره تا به امروز برآیش نشده است. به شیوه‌ای ریخت‌بنیاد نیز نمی‌توان آن را برآیش کرد، زیرا این برآیش به دریافت از هستی و راستی به‌طور کلی وابسته می‌ماند. در فرابودشناسیِ مدرسه‌ایِ خردبنیاد، گزاره‌ی ناسازگاری برتری داشت. از این رو کانت در برشِ ما، کاوش را بر گزاره‌ی ناسازگاری می‌نهد. برای لایبنیتس اما وارونه، همسانی، بنیادِ نخستین می‌شود، به‌ویژه که برای او همه‌ی داوری‌ها، همسانی‌ها هستند. خودِ کانت در رساله‌ی استادی‌اش نشان می‌دهد که برتری با principium identitatis است در برابرِ principio contradictionis.

در داوری‌های تحلیلی، فراداشت تنها بر پایه‌ی دریافتش اندیشیده می‌شود و نه به‌سانِ فراداشتِ آزمون، یعنی به‌سانِ فراداشتی گاه-شناسانده؛ در پی آن، بنیاد-گزاره‌ی این داوری‌ها نیز در دستور خویش، نیازی ندارد که شناسه‌ی گاهی‌ای را در بر داشته باشد.

ت) نگرش استعلاییِ کانت؛ منطق همگانی و منطق استعلایی

(Kants transzendentale Betrachtung; allgemeine und transzendentale Logik)

گزاره‌ی ناسازگاری و گزاره‌ی همسانی، تنها به منطق درپیوندند و تنها به آن داوری‌ای بازمی‌گردند که به شیوه‌ای منطقی نگریسته شده است. هنگامی که کانت چنین سخن می‌گوید، البته از آن جدایی‌ای که خود در کاربردِ گزاره‌ی ناسازگاری به میان آورده است، چشم می‌پوشد و همه‌ی اندیشیدن را تنها منطقی می‌نگرد، آن اندیشیدنی که در پایه‌ریزی‌اش، راهِ از فرازِ خودِ فراداشت را نمی‌پیماید. منطق، در چمِ «منطق همگانی»، از هر بازبستگی به فراداشت چشم می‌پوشد (A 55, B 79). او چیزی همچون داوری‌های ترکیبی را نمی‌شناسد. اما همه‌ی داوری‌های فرابودشناسی، ترکیبی هستند. پس - و اکنون کار تنها بر سر این است - گزاره‌ی ناسازگاری، بنیاد-گزاره‌ی فرابودشناسی نیست.

پس - این آن پی‌آوردِ برآیش‌گرِ دیگر است که میان برش I و II میانجی‌گری می‌کند - شناخت فرابودشناختی و هر شناختِ فراداشتی و ترکیبی به‌طور کلی، خواهانِ پایه‌ریزی‌ای دیگرند. بنیاد-گزاره‌هایی دیگر باید برنهاده شوند.

با بایستگیِ این گام، می‌کوشیم مرزبندیِ گزاره‌ی ناسازگاری به‌سانِ بنیاد-گزاره را به داوری‌های تحلیلی، باز هم روشن‌تر به چنگ آوریم، و آن هم با نگاه به آن پرسش راهنما از چیستیِ چیز. شناساننده‌ی روایتیِ چیستیِ چیز، یعنی هستیِ هستنده، گفتار (داوری) را به‌سانِ ریسمان راهنما دارد؛ هستی از اندیشیدن و از قانون‌های اندیشیدنی‌بودن یا نااندیشیدنی‌بودن شناسانده می‌شود. آن برش نخست از بخش اصلیِ ما که اکنون بازگفته شد، اما چیزی جز این نمی‌گوید: اندیشیدنِ ناب نمی‌تواند دیوان داوری برای شناساندنِ چیستیِ چیز باشد، به گفتار کانتی: برای فراداشتی‌بودنِ فراداشت. منطق نمی‌تواند دانش بنیادینِ فرابودشناسی باشد. اما تا آنجا که هنگامِ شناساندنِ فراداشت، که نزد کانت فراداشتِ شناخت انسانی است، با این همه، بایسته، اندیشیدن همکار می‌ماند، و آن هم به‌سانِ اندیشیدنِ شهود-بازبسته، یعنی به‌سانِ داوری ترکیبی، منطق به‌سانِ آموزه‌ی اندیشیدن، در فرابودشناسی سخنی برای گفتن دارد. همخوان با شناساننده‌ی باوه‌مندِ دگرگون‌شده‌ی اندیشیدن و داوری کردن، اما باید باوه‌ی آن منطقی که به آن بازبسته است نیز دگرگون شود؛ باید منطقی باشد که اندیشیدن را به همراهِ بازبستگی‌اش به فراداشت، به نگاه درآورد. این گونه منطق را کانت **منطق استعلایی** (transzendentale Logik) می‌نامد.

استعلایی (Transzendental) آن چیزی است که به **فرا-گذشت** (Transzendenz) بازمی‌گردد. از دیدگاهی استعلایی، اندیشیدن در فرا-گذشتنش به سوی فراداشت نگریسته می‌شود. نگرش استعلایی، نه رو به خودِ فراداشت‌ها دارد؛ و نه رو به اندیشیدن به‌سانِ پنداشتِ نابِ پیوندِ نهاد-گزاره، بلکه رو به آن فرا-گذشت و رو به آن پیوند با فراداشت - به‌سانِ خودِ این پیوند.

(**فرا-گذشت** (Transzendenz): ۱. به سویِ فرا-رفتن - به‌سانِ خودش
۲. از-فراز-گذشتن-)

(درباره‌ی شناسه‌ی کانت از «آنچه استعلایی است» بنگرید به سنجش خرد ناب، A 12, B 25. در یادداشتی ... چنین آمده است: «شناساننده‌ی چیزی از دیدگاه باوه‌اش (به‌سانِ چیز)، استعلایی است.»)

همخوان با این سویه‌ی نگرش، کانت خرددوستیِ خویش را **خرددوستیِ استعلایی** می‌نامد. سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها، پایه‌ریزیِ همان است. برای آنکه در اینجا و در پیِ آن، روشن‌تر ببینیم، می‌خواهیم ایستارهای نگاهِ دیگرگونِ پرسشگری را برجسته سازیم.

ما خو داریم شناخت‌های خویش، اما پیشاپیش پرسش‌ها و شیوه‌های نگریستن را نیز، در گزاره‌ها بازگوییم. فیزیک‌دان و دادشناس، دیرینه‌شناس و پزشک، یزدان‌شناس و هواشناس، زیست‌شناس و خرددوست، همه به یکسان در گزاره‌ها و گفتارها سخن می‌گویند. آنچه در این میان دیگرگون می‌ماند، پهنه‌ها و فراداشت‌هایی است که گفتار به آن‌ها بازبسته است. از این رو، جانمایه‌ی آنچه گفته شده، هر بار دیگر است.

چنین نیز می‌شود که آدمی به گونه‌ای همگانی، هیچ جدایی‌ای جز جدایی‌ای جانمایه‌ای نمی‌یابد، آنگاه که ما در سویه‌ی پرسشگریِ زیست‌شناسی سخن می‌گوییم و از بخش‌بندیِ یاخته، رویش و باز-زایش می‌گوییم، یا آنگاه که از خودِ زیست‌شناسی - از خودِ سویه‌ی پرسشگری و گفتارش - می‌گوییم. آدمی می‌پندارد که زیست‌شناسانه سخن گفتن درباره‌ی فراداشت‌های زیست‌شناسی، تنها از دیدگاه جانمایه با کاوشی درباره‌ی زیست‌شناسی دیگرگون است. هر که نخستین را تواند، باید دومی را نیز، و درست او، بتواند. اما این یک فریب است؛ زیرا درباره‌ی زیست‌شناسی، نمی‌توان زیست‌شناسانه سخن گفت. زیست‌شناسی، چیزی همچون جلبک‌ها و خزه‌ها، غوکان و سمندران، یا یاخته‌ها و اندامگان‌ها نیست. زیست‌شناسی یک دانش است. ما نمی‌توانیم خودِ زیست‌شناسی را، همچون فراداشت‌های زیست‌شناسی، زیر ریزبین نهیم.

در آن آنی که ما «درباره‌ی» دانشی سخن می‌گوییم و بر آن درنگ می‌کنیم، همه‌ی میانجی‌ها و شیوه‌های آن دانش، که در آن کارآزموده‌ایم، از کار می‌افتند. برای پرسشگری از دانشی، **ایستارِ نگاهی** (**Blickstellung**) خواسته می‌شود که به انجام رساندن و راهبری‌اش، باز هم کمتر از چیرگی بر دانشی، خودپیداست. هنگامی که کار به کاوش‌ها درباره‌ی دانشی می‌کشد، آنگاه به آسانی این انگاشت استوار می‌شود که چنین نگریستن‌هایی، «همگانی» هستند، در برابرِ پرسش‌های «ویژه‌ی» آن دانش. باری، کار در اینجا نه تنها بر سرِ جدایی‌های چندی‌بنیادِ کم‌وبیش «همگانی» است، که جدایی‌ای چونی‌بنیاد پدیدار می‌شود، جدایی‌ای در **باوه** (**Wesen**)، در **سویه‌ی نگاه** (Blickrichtung)، در **دریافت‌سازی** (**Begriffsbildung**) و در **پایه‌ریزی** (**Begründung**)، و آن هم چنانکه این جدایی، پیشاپیش درونِ هر دانشی جای دارد؛ او به آن دانش درپیوند است، تا آنجا که آن دانش، کنشی آزاد و دیرینه‌ای از انسان است. از این رو، به هر دانشی، **خود-درنگی‌ای** (**Selbstbesinnung**) پایدار درپیوند است.

به آن نمونه‌ی گفتار: «خورشید سنگ را گرم می‌کند» بنگریم. اگر ما این گفتار و سویه‌ی گفتاریِ ویژه‌اش را پی بگیریم، درست رو به فراداشت‌های خورشید، سنگ و گرما هستیم. پنداشتنِ ما در آنچه خودِ فراداشت پیش می‌نهد، درمی‌آمیزد. ما به خودِ گفتار به‌سانِ گفتار نمی‌نگریم. ما البته می‌توانیم با چرخشِ نگاهی ویژه در پنداشتن، از خورشید و سنگ روی برگردانیم و به خودِ گفتار به‌سانِ گفتار بنگریم. چنین کاری برای نمونه روی داد، آنگاه که ما داوری را به‌سانِ پیوندِ نهاد-گزاره شناساندیم. این پیوندِ نهاد-گزاره، خود، با خورشید و سنگ کمترین کاری ندارد. ما گفتار، آن لوگوس - «خورشید سنگ را گرم می‌کند» - را اکنون ناب «منطقی» برمی‌گیریم. ما در این میان نه تنها از این چشم می‌پوشیم که گفتار به فراداشت‌های سرشتی بازبسته است، که به‌کل به پیوندِ فراداشتیِ آن نیز نمی‌نگریم. جز آن نخستین سویه‌ی پنداشتن - سرراست به سوی فراداشت - و جز این دومی - به سوی پیوندِ گفتاریِ بی‌فراداشت در خود - اکنون سومی‌ای نیز هست. ما هنگامِ شناساندنِ داوریِ «خورشید سنگ را گرم می‌کند»، گفتیم که خورشید به‌سانِ شوند و گرمای سنگ به‌سانِ کارکرد دریافته می‌شود. اگر ما این را از دیدگاه خورشید و سنگِ گرم استوار نگاه داریم، آنگاه هرچند رو به خورشید و سنگ داریم، اما با این همه نه سرراست. ما تنها به خودِ خورشید و خودِ سنگِ گرم نمی‌اندیشیم، بلکه ما اکنون فراداشتِ «خورشید» را از

این دیدگاه می‌نگریم که این فراداشت برای ما چگونه **فراداشت** است، به چه دیدگاهی در نظر گرفته شده است، یعنی اندیشیدن ما او را چگونه می‌اندیشد.

ما اکنون فراداشت (خورشید، گرما، سنگ) را نه سراسر، که از دیدگاه شیوه‌ی فراداشتی‌بودنش به نگاه درمی‌آوریم. این آن دیدگاهی است که ما در آن، پیشاپیش، a priori، به او بازبسته هستیم: به‌سانِ شوند، به‌سانِ کارکرد.

ما اکنون نه تنها رو به فراداشتِ گفتار نیستیم، که رو به ریختِ گفتار به‌سانِ خودش نیز نیستیم، بلکه وارونه، رو به این هستیم: که فراداشت چگونه فراداشتِ گفتار است، که گفتار چگونه فراداشت را پیشاپیش می‌پندارد، که شناختِ ما چگونه به سوی فراداشت فرا-می‌گذرد، transcendit، و چگونه در این میان - در چه شناسانندگیِ فراداشتی‌ای - فراداشت روبرو می‌شود. این شیوه‌ی نگریستن را کانت **استعلایی** می‌نامد. به شیوه‌ای ویژه، فراداشت در نگاه ایستاده است، و به شیوه‌ای ویژه، گفتار نیز، زیرا پیوندِ گفتار و فراداشت باید به چنگ آید.

این نگرش استعلایی اما، همبستگی‌ای بیرونی از شیوه‌های نگرشِ روان‌شناختی و منطقی نیست، بلکه چیزی بنیادین‌تر است که آن دیگران تنها به شیوه‌ای یک‌سویه از آن برجسته شده‌اند. همین که ما درون دانشی، به هر شیوه‌ای بر خودِ این دانش درنگ کنیم، گام به شاهراهِ نگاه و به سطحِ نگرش استعلایی می‌نهیم. بیشتر، ما گمانی از آن نداریم. از این رو، درنگ‌های ما در این دیدگاه، بسا پیشامدی و درهم‌ریخته‌اند. اما همان‌سان که ما در هیچ دانشی نمی‌توانیم گامی پایه‌مند و بارور برداریم بی‌آشنایی با فراداشت‌ها و شیوه‌های کارش، همان‌سان نیز نمی‌توانیم گامی در درنگ بر آن دانش برداریم بی آزمونِ درست و ورزیدگی در ایستارِ نگاهِ استعلایی.

هنگامی که ما در این گفتار، پیوسته از چیستیِ چیز می‌پرسیم و می‌کوشیم خود را به این پهنه‌ی پرسشگری دراندازیم، این چیزی نیست جز **ورزیدنِ** (Einübung) این ایستارِ نگاه و پرسشِ استعلایی. این، ورزیدنِ آن پنداشتنی است که در آن، همه‌ی درنگ بر دانش‌ها، بایسته می‌گردد. استوار ساختنِ این پهنه، به-چنگ-آوردنِ دانشی و دانایانه‌ی آن، توانِ رفتن و ایستادن در گستره‌های آن، پیش‌بایسته‌ی بنیادین برای هر Dasein دانشی است که بخواهد جایگاه و کارِ دیرینه‌ایِ خویش را دریابد.

ی) داوری‌های ترکیبیِ پیشین، بایسته در بنیادِ همه‌ی شناخت جای دارند
(Synthetische Urteile a priori liegen notwendig aller Erkenntnis zugrunde)

هنگامی که ما در دانشی به سوی پهنه‌ی فراداشتیِ آن می‌رویم، فراداشت‌های این پهنه پیشاپیش چنین و چنان شناسانده شده‌اند؛ اما نه به پیشامد، و نه بر بنیادِ ناپروایی‌ای از سوی ما، چنانکه گوییِ هرگز می‌شد این پیش-شناساندنِ فراداشت را بازداشت. او وارونه، بایسته است، چنان بایسته که ما بی‌آن به‌کل هرگز نمی‌توانستیم در برابرِ فراداشت‌ها بایستیم، به‌سانِ آنی که گفتارهای ما خود را بر پایه‌ی آن می‌سازند و با آن سنجیده و گواهی می‌شوند. چگونه باید داوری‌ای دانشی با فراداشت همخوانی داشته باشد، پس برای نمونه، چگونه باید داوری‌ای هنر-دیرینه‌ای درباره‌ی کاری هنری، به راستی یک داوریِ هنر-دیرینه‌ای باشد، اگر نه پیشاپیش، فراداشت به‌سانِ کاری هنری شناسانده شده باشد؟ چگونه باید گفتاری زیست‌شناختی درباره‌ی جانوری، در راستی یک داوریِ زیست‌شناختی باشد، اگر نه جانور به‌سانِ جانداری پیش-شناسانده شده باشد؟

اینکه فراداشت بر پایه‌ی باوه‌ی فراداشتی‌اش چیست، درباره‌ی این ما باید همواره پیشاپیش شناختی جانمایه‌دار، نزد کانت، شناختی ترکیبی، داشته باشیم، و آن هم پیشین، a priori. بی داوری‌های ترکیبیِ پیشین، به‌کل هرگز نمی‌توانستند فراداشت‌ها در برابر ما بایستند، به‌سانِ آنی که ما «آنگاه»، یعنی در کاوش‌ها و پرسش‌ها و گواهی‌های ویژه، خود را بر پایه‌ی آن می‌سازیم و پیوسته به آن پشت‌گرم می‌شویم.

در همه‌ی داوری‌های دانش‌ها، پیشاپیش داوری‌های ترکیبیِ پیشین سخن می‌گویند، **پیش-داوری‌هایی** (**Vor-urteile**) در چمِ راستین و بایسته. بسته به آشکارگی و شناسا بودنی که دانشی با آن برای پیش-داوری‌های خویش می‌کوشد، دانشی‌بودنِ یک دانش سنجیده می‌شود - اما نه بر پایه‌ی شمارِ کتاب‌های نوشته‌شده و نه بر پایه‌ی شمارِ پژوهشگاه‌ها و هرگز نه بر پایه‌ی سودی که درست پیش می‌نهد. دانشِ **بی-پیش‌نهاده** (**Voraussetzungslose**) از این رو نیست، زیرا باوه‌ی دانش، درست در چنین پیش-نهادنی، در پیش-داوری‌ها درباره‌ی فراداشت، استوار است. همه‌ی این‌ها را کانت نه تنها به کرسی نشانده، که نشان داده، و نه تنها نشان داده، که پایه‌ریزی کرده است. این پایه‌ریزی را او در ریختِ «سنجش خرد ناب» به‌سانِ کاری برساخته، در دیرینه‌ی ما نهاده است.

اگر ما باوه‌ی راستی را در چمِ روایتی، به‌سانِ همخوانیِ گفتار با فراداشت دریابیم - و کانت نیز آن را چنین درمی‌یابد -، آنگاه راستیِ این‌گونه دریافته‌شده نمی‌تواند باشد، اگر نه پیشتر، فراداشت با داوری‌های ترکیبیِ پیشین به فرا-ایستادن درآورده شود. از این رو، کانت داوری‌های ترکیبیِ پیشین، یعنی سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب را، «**سرچشمه‌ی همه‌ی راستی**» (**Quell aller Wahrheit**) می‌نامد (A 237, B 296). همبستگیِ درونیِ آنچه گفته شد با پرسش ما از چیستیِ چیز، آشکار است.

چیزهای راستین، یعنی آن چیزهایی که از آن‌ها برای ما راستی‌ای می‌تواند پدید آید، برای کانت فراداشت‌های آزمون هستند. اما فراداشت تنها آنگاه برای ما دسترس‌پذیر می‌شود که ما فراسوی دریافتِ ناب رویم، به سوی آن دیگری‌ای که تازه باید بدان- و کنار-نهاده شود. چنین کنار-نهادنی به‌سانِ ترکیب روی می‌دهد. ما با چیزها، به گفتار کانتی، تازه و تنها در پهنه‌ی داوری‌های ترکیبی روبرو می‌شویم، و با چیستیِ چیز همخوان با آن، تازه در گرداگردِ این پرسش که یک چیز به‌طور کلی و پیشاپیش به‌سانِ چیز چگونه شدنی است، یعنی همزمان، چگونه داوری‌های ترکیبیِ پیشین شدنی هستند.

§ ۲۶. از برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی
(Vom obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile)

اگر همه‌ی آنچه را برای مرزبندیِ داوری‌های تحلیلی گفته شد در یک نگاه گرد آوریم، آنگاه باید دو بند نخست از برش دوم، دریافتنی شده باشند:

> «گشایشِ شدنی‌بودنِ داوری‌های ترکیبی، کاری است که منطق همگانی هیچ با آن سروکار ندارد، که حتا نامش را نیز نباید بشناسد. اما او در یک منطق استعلایی، بایسته‌ترین کار در میان همه است، و حتا یگانه کار، آنگاه که سخن از شدنی‌بودنِ داوری‌های ترکیبیِ پیشین

باشد، و همچنین از بایسته‌ها و گستره‌ی استواری‌شان. زیرا پس از به فرجام رساندنِ همان، او می‌تواند آماج خویش، یعنی شناساندنِ گستره و کران‌های فهم ناب را، به کمال برآورد.

در داوری تحلیلی، من نزد آن دریافتِ داده‌شده می‌مانم تا چیزی از آن استوار کنم. اگر بخواهد آری-گویانه باشد، پس من به این دریافت تنها آنی را می‌افزایم که در آن پیشاپیش اندیشیده شده بود؛ اگر بخواهد نه-گویانه باشد، پس من تنها وارونه‌ی همان را از آن بیرون می‌کنم. اما در داوری‌های ترکیبی، من باید از دریافتِ داده‌شده **فرا روم** تا چیزی یکسره دیگر را، از آنچه در آن اندیشیده شده بود، با همان در پیوند بنگرم، که از این رو هرگز، نه یک پیوندِ همسانی و نه ناسازگاری است، و در آن، بر خودِ داوری، نه راستی و نه خطا را می‌توان دید.» (A 154 f., B 193 f.)

آن «یکسره دیگر»، فراداشت است. پیوندِ این «یکسره دیگر» با دریافت، آن کنار-نهادنِ پندارگرانه‌ی فراداشت در شهودی اندیشنده است: **ترکیب**. تنها آنگاه که ما به این پیوند درآییم و در آن خود را نگاه داریم، با فراداشتی روبرو می‌شویم. شدنی‌بودنِ درونیِ فراداشت، یعنی باوه‌ی آن، از این رو، همراه با شدنی‌بودنِ این پیوند با آن، شناسانده می‌شود. این پیوند با فراداشت در چه استوار است، یعنی در چه پایه‌ریزی شده است؟ بنیادی که او بر آن می‌آرامد، باید آزاد و به‌ویژه به‌سانِ بنیاد، نهاده شود. این کار در برنهادن و پایه‌ریزیِ برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی روی می‌دهد.
در این بنیادِ نهاده‌شده، بایسته‌ی شدنی‌بودنِ همه‌ی راستی پایه‌ریزی شده است. سرچشمه‌ی همه‌ی راستی، بنیاد-گزاره‌های فهم ناب هستند. خودِ آن‌ها، و در پی آن، این سرچشمه‌ی همه‌ی راستی، به سرچشمه‌ای ژرف‌تر بازمی‌گردند که در برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی به روشناییِ آورده می‌شود.

با برش دوم از بخش اصلیِ ما، کلِ کارِ «سنجش خرد ناب» به آن ژرف‌ترین بنیادی که به دست خودِ او نهاده شده است، می‌رسد. برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی - یا چنانکه می‌توانیم بگوییم: شناساننده‌ی باوه‌مندِ بنیادینِ شناخت انسانی، راستی‌اش و فراداشتش - در پایانِ این برش دوم (A 158, B 197) در این دستور آورده می‌شود:

«بایسته‌های شدنی‌بودنِ آزمون به‌طور کلی، همزمان بایسته‌های شدنی‌بودنِ فراداشت‌های آزمون هستند.»
هر که این گزاره را دریابد، «سنجش خرد نابِ» کانت را درمی‌یابد. هر که این را دریابد، نه تنها کتابی از نوشته‌های خرددوستی را می‌شناسد، که بر ایستار بنیادینی از Dasein دیرینه‌ایِ ما چیره است که ما نه می‌توانیم آن را دور زنیم و نه از آن فراپریم، و نه به گونه‌ای دیگر انکارش کنیم. اما ما باید آن را در دگرگونی‌ای به چنگ آورنده، به فرجامش در آینده برسانیم.

برش دوم، از دیدگاه پایگان نیز، پیش از برش سوم نهاده شده است، و این دومی در برابرِ آن، تنها **گشودگی** (Ausfaltung) آن یکی است. از این رو، دریافتی پربار و شناسا از آن برشِ برآیش‌گرِ دوم، تنها آنگاه شدنی است که ما برش سوم را پیشاپیش بشناسیم. ما از این رو از برش دوم فرا می‌پریم و به آن تازه پس از برتافتنِ برش سوم، در پایانِ بازنماییِ خویش از پرسش از چیز در «سنجش خرد ناب» بازمی‌گردیم.

در برش سوم، همه‌ی بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ فهم ناب، به شیوه‌ای سامان‌مند بازنمایانده می‌شوند. هر آنچه فراداشت را به یک فراداشت بدل می‌کند، آنچه چیستیِ چیز را مرزبندی می‌کند، در همبستگیِ درونی‌اش

بازنمایانده می‌شود. در برتافتنِ برش سوم نیز، ما بی‌درنگ با بازنماییِ بنیاد-گزاره‌های جداگانه آغاز می‌کنیم. درنگِ پیشین تنها تا آنجا گشوده شود که ما دریافتی شناساتر از بنیاد-گزاره به‌طور کلی و از آن دیدگاهِ بخش‌بندیِ بنیاد-گزاره‌ها به دست آوریم.

برای این، نخستین گزاره‌ی برش سوم، کلید را به دست می‌دهد: «اینکه به‌طور کلی جاییِ بنیاد-گزاره‌ها یافت می‌شوند، این تنها به فهم ناب بازخواندنی است، که نه تنها تواناییِ قانون‌هاست، از دیدگاه آنچه روی می‌دهد، که خود، **سرچشمه‌ی بنیاد-گزاره‌هاست**، که بر پایه‌ی آن‌ها همه چیز (که تنها می‌تواند به‌سانِ فراداشت برای ما پیش آید) بایسته زیر قانون‌ها می‌ایستد، زیرا بی‌چنین چیزهایی، برای پدیدارها هرگز شناختِ فراداشتی که با آن‌ها همخوان باشد، نمی‌توانست به دست آید.» (A 158 f., B 197 f.)

§ ۲۷. بازنماییِ سامان‌مندِ همه‌ی بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ فهمِ ناب
(Systematische Vorstellung aller synthetischen Grundsätze des reinen Verstandes)

الف) بنیاد-گزاره‌ها، فراداشتی‌بودنِ فراداشت را شدنی می‌سازند؛ پایه‌ریزی‌پذیریِ بنیاد-گزاره‌ها
(Die Grundsätze ermöglichen die Gegenständlichkeit des Gegenstandes; Begründbarkeit der Grundsätze)

در پی‌گیریِ پرسش از چیستیِ چیز، ما به آموزه‌ی کانت از بنیاد-گزاره‌های فهم ناب راهنمون شدیم. تا چه اندازه؟ برای کانت، آن چیزی که برای ما دسترس‌پذیر است، فراداشتِ آزمون است. آزمون برای کانت، به آرشِ آن شناختِ نگرورانه‌ای از هستنده است که برای انسان شدنی است. این شناخت دوگانه است. از این رو کانت می‌گوید: «فهم و حسانیت نزد ما تنها در همبستگی می‌توانند فراداشت‌ها را بشناسانند.» (A 258, B 314) یک فراداشت به‌سانِ فراداشت، با همبستگی، یعنی با یگانگیِ آنچه در شهود، شهود شده و در اندیشیدن، اندیشیده شده، شناسانده می‌شود.

به باوه‌ی فراداشت، **فرا** و **ایستادگی** درپیوند است. باوه‌ی این فرا، شدنی‌بودنِ درونی‌اش و بنیادِ همان، و به همان سان باوه‌ی این ایستادگی، شدنی‌بودنِ درونی‌اش و بنیادِ همان - و سرانجام و پیش از هر چیز، یگانگیِ بنیادینِ هر دو، آن **فرا-بودگی** (Gegenheit) و آن **پایایی** (Ständigkeit)، فراداشتی‌بودنِ فراداشت را می‌سازند. اینکه شناساندنِ باوه‌ی فراداشت به‌طور کلی با بنیاد-گزاره‌ها روی می‌دهد، بی‌درنگ روشن نیست. اما آنگاه دریافتنی می‌شود که ما سویه‌ی روایتی را درون پرسش از چیز در خرددوستیِ باختری بنگریم. بر پایه‌ی آن، آن خویِ ریاضی‌گون برآیش‌گر است: بازگشت به بنیادها هنگامِ هر شناساندنی از هستنده. کانت در این روایت دیرینه می‌ماند. باری، شیوه‌ای که او بنیادها را به چنگ می‌آورد و پایه‌ریزی می‌کند، زیر-و-زبر شدنی را با خود می‌آورد. آن برترین بنیاد-گزاره‌ی پیشینِ همه‌ی داوری‌ها، یعنی گزاره‌ی ناسازگاری، از جایگاه برتری‌اش برکنار شده است. کدام بنیاد-گزاره‌ها جای آن را می‌گیرند؟

نخست باید چشمگیر باشد: کانت از بنیادها (Axiome) سخن نمی‌گوید. «بنیادها» برای او گونه‌ای شناسا از بنیاد-گزاره‌های پیشین هستند، یعنی آن‌هایی که بی‌میانجی استوارند، یعنی از شهودِ فراداشت، بی‌هیچ چیز دیگری، گواهی‌پذیرند. در همبستگیِ پیشِ رو، کار بر سرِ چنین بنیاد-گزاره‌هایی نیست، که این پیشاپیش در این

اشاره است که آن‌ها بنیاد-گزاره‌های فهم ناب هستند. اما به‌سانِ بنیاد-گزاره‌ها، باید یک بار بنیادها را برای دیگر گزاره‌ها و داوری‌ها در خود داشته باشند. سپس، خودشان دیگر نمی‌توانند در شناخت‌هایی پیشین‌تر و همگانی‌تر پایه‌ریزی شده باشند. (A 148/9, B 188). این، آن را کنار نمی‌گذارد که پایه‌ریزی‌ای درخورشان باشد. پرسش تنها این می‌ماند که پایه‌ریزی‌شان در چیست. بنیاد-گزاره‌هایی که باوه‌ی فراداشت را پایه‌ریزی می‌کنند، نمی‌توانند بر فراداشت پایه‌ریزی شده باشند. بنیاد-گزاره‌ها نمی‌توانند آزمون‌مندانه از فراداشت‌ها برگرفته شوند، زیرا خودشان، فراداشتی‌بودنِ فراداشت‌ها را تازه شدنی می‌سازند. اما بنیاد-گزاره‌ها نمی‌توانند از اندیشیدنِ ناب به تنهایی نیز پایه‌ریزی شوند، زیرا آن‌ها بنیاد-گزاره‌های فراداشت هستند. پس بنیاد-گزاره‌ها خویِ گزاره‌های همگانیِ ریخت‌بنیاد-منطقی را نیز ندارند، مانند A = A، که درباره‌شان گفته می‌شود خودپیدا هستند. پشت‌گرمی به فهم سلیم در اینجا از کار می‌افتد. او در پهنه‌ی فرابودشناسی «پناهگاهی است که همواره گواهی می‌دهد که کارِ خرد به نومیدی کشیده است». (A 783 f., B 811 f.) شیوه‌ی بنیادِ گواهی‌دهنده‌ی این بنیاد-گزاره‌های فهم ناب چیست و چگونه آن‌ها خود را با شیوه‌ی بنیادِ گواهی‌شان برجسته می‌سازند، باید از خودِ سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌ها پدیدار شود.

ب) فهم ناب به‌سانِ سرچشمه و به‌سانِ تواناییِ قانون‌ها. یگانگی، مقوله‌ها

(Der reine Verstand als Quelle und als Vermögen der Regeln. Einheit, Kategorien)

اینکه شناساندنِ چیز نزد کانت به بنیاد-گزاره‌ها بازگردانده می‌شود را ما به‌سانِ نشانه‌ای از این برمی‌گیریم که کانت در روایت دیرینه می‌ماند. اما این شناسه‌ی دیرینه‌ای، هنوز گشایشی از دیدگاه چیز نیست. اگر کانت باوه‌ی اندیشیدن را از نو بشناساند، باید بر بنیادِ این به-چنگ-آوردنِ نوین از باوه‌ی فهم نیز نشان دهد که چرا و تا چه اندازه، به این، بنیاد-گزاره‌ها درپیوندند.

تازه کانت است که در توانش هست که فرمانروایی بنیاد-گزاره‌ها را نه به سادگی بپذیرد و آری گوید، که آن را از باوه‌ی خودِ فهم پایه‌ریزی کند. به این همبستگی، نخستین گزاره‌ی برش سوم اشاره دارد. در آنجا آشکارا گفته می‌شود که «فهم ناب»، «خود، سرچشمه‌ی بنیاد-گزاره‌هاست». تا چه اندازه این راست است را، بایسته است نشان داد، و آن هم با بازبستن به هر آنچه ما تاکنون درباره‌ی باوه‌ی فهم شنیده‌ایم. منطق همگانی، که داوری را به‌سانِ پیوندِ پنداشت‌های نهاد-گزاره می‌شناساند، فهم را به‌سانِ تواناییِ همبستگیِ پنداشت‌ها می‌شناسد. همان‌سان که دریافتِ منطقی از داوری درست، اما ناکافی است، این دریافت از فهم نیز همخوان و با این همه ناخرسندکننده می‌ماند. فهم باید به‌سانِ پنداشتنی بازبسته به فراداشت، یا به‌سانِ همبستگی‌ای از پنداشت‌ها که چنین ساخته شده است، به چنگ آید: به‌سانِ آن پنداشتنی که این پیوند را به فراداشتی به‌سانِ خودش برمی‌گیرد و می‌سازد.

همبسته کردنِ نهاد و گزاره، نه تنها به سادگی یک همبسته کردن به‌طور کلی، که هر بار یک همبسته کردنِ شناساست. آن داوریِ فراداشتی را به یاد آوریم: «خورشید سنگ را گرم می‌کند». خورشید و سنگ در اینجا به شیوه‌ای فراداشتی پنداشته شده‌اند، آنگاه که خورشید به‌سانِ شوند دریافته شود، و سنگ در گرم‌شدنش به‌سانِ کارکرد. همبستگیِ نهاد و گزاره بر بنیادِ پیوندِ همگانیِ شوند و کارکرد روی می‌دهد. همبستگی همارهٔ یک برهم-نهادنِ پندارگرانه است با نگاه به گونه‌ای شدنی از یگانگی که آن باهم‌بودن را می‌شناساند. در این شناسه‌ی داوری، هنوز به گونه‌ای رنگ‌باخته، آن آرشِ بنیادینِ لوگوس به‌سانِ گردآوری، می‌درخشد. هر گونه‌ای از پیوندِ نهاد-گزاره در داوری‌ها، پنداشتِ یگانگی‌ای را به‌سانِ دیدگاه راهبر، پیش‌نهاده می‌گیرد و در خود بر دوش می‌کشد که همخوان با آن و در چمِ آن، همبستگی روی می‌دهد.

پیش-گرفتنِ پنداشتِ چنین یگانگی‌هایی که آن همبستگی را راهبری می‌کنند، به باوه‌ی فهم درپیوند است. پنداشت‌ها از این یگانگی‌ها به‌سانِ خودشان و به گونه‌ای همگانی، بر پایه‌ی شناسه‌ی پیشتر داده‌شده، «دریافت» هستند. اما دریافت‌های درپیوند با کنشِ فهمِ همبسته‌ساز، از هیچ فراداشتِ پیش‌داده‌ای برکشیده نشده‌اند، دریافت‌هایی برگرفته از ادراکِ فراداشت‌های تکین نیستند. پنداشت‌ها از این یگانگی‌ها، به کنش‌های فهم، به باوه‌ی همبسته کردن، درپیوندند. آن‌ها ناب در باوه‌ی خودِ فهم جای دارند و از این رو، دریافت‌های ناب فهم نامیده می‌شوند: **مقوله‌ها**.

منطق همگانی، چندگانگی‌ای از ریخت‌های داوری را برجسته ساخته است، شیوه‌هایی از پیوندِ نهاد-گزاره، که می‌توان آن‌ها را در جدولی از داوری‌ها سامان داد. کانت این جدولِ داوری، این بازنمایی و ساماندهیِ شیوه‌های دیگرگونِ پیوندِ نهاد-گزاره را، از روایت دیرینه برگرفته و افزوده است. (بنگرید به A 70, B 95). دیدگاه‌های بخش‌بندی، **چندی** (Quantität)، **چونی** (Qualität)، **همبستگی** (Relation)، **و شیوه‌مندی** (Modalität) هستند. جدول داوری از این رو می‌تواند دستوری برای همان شمار از گونه‌های یگانگی و دریافت‌های یگانگی به دست دهد که آن همبستگیِ دیگرگون را راهبری می‌کنند. همخوان با جدول داوری، می‌توان جدولی از این دریافت‌های یگانگیِ فهم ناب، از **دریافت‌های ریشه‌ایِ** (Stammbegriffe) آن، برنهاد. (بنگرید به A 80, B 106). اگر به‌طور کلی چیزی به‌سانِ بایسته‌ای برای یگانگی‌سازی و نهادنِ یگانه‌ی چندگانه‌ای پنداشته شود، پس این پنداشته‌شده‌ی بایسته، به‌سانِ **قانونِ** (Regel) همبسته کردن گرفته شده است. زیرا به باوه‌ی فهم به‌سانِ همبستگیِ پنداشت‌ها، آن پنداشتنِ پیش-گیرنده‌ی یگانگی‌هایی که این همبسته کردن را سامان می‌دهند، درپیوند است و زیرا این یگانگی‌های سامان‌دهنده به باوه‌ی خودِ فهم درپیوندند، از این رو، فهم در بنیاد، **تواناییِ قانون‌هاست** (Vermögen der Regeln). از این رو کانت می‌گوید (A 126): «اکنون می‌توانیم او [فهم] را به‌سانِ تواناییِ قانون‌ها بشناسانیم»، و می‌افزاید: «این شناسه بارورتر است و به باوه‌ی همان، نزدیک‌تر می‌شود.» همین را جایگاه ما در آغاز برش سوم می‌گوید، که فهم، «تواناییِ قانون‌هاست». در اینجا، شناساننده‌ی فرابودشناختیِ باوه‌ی فهم پدیدار می‌شود.

اما در برشِ پیشِ رو، شناساننده‌ی باوه‌مندِ فهم، باز هم یک پایگان دیگر به درون باوه بازمی‌گردد. فهم ناب «نه تنها تواناییِ قانون‌هاست»، که حتا سرچشمه‌ی قانون‌هاست. این می‌خواهد بگوید: فهم ناب، بنیادِ بایستگیِ قانون‌ها به‌طور کلی است. برای آنکه روبروشونده، خود-نمایان، یعنی پدیدار، به‌طور کلی به‌سانِ فرا-ایستنده پیش روی ما آید، باید خود-نمایان، پیشاپیش، شدنی‌بودنِ آن را داشته باشد که به‌گونه‌ای به ایستادگی و پایایی آید. آن در-خود-ایستا، آن از-هم-نپاشنده اما، آن در-خود-گردآمده است، یعنی به یگانگی درآمده، آن در این یگانگی باشنده و چنین، پایدار. پایایی، آن باشندگیِ یگانه‌ی در خود، از خود است. این باشندگی، همراه با فهم ناب شدنی می‌شود. کنش او، اندیشیدن است. اما اندیشیدن، یک «من می‌اندیشم» است، من چیزی را به

گـونه‌ای همگـانی، در یگـانگی و هم‌پیونـدی‌اش می‌پنـدارم. باشـندگیِ (Präsenz) فراداشـت، در بازنمایانـدن (Repräsentieren) پدیـدار می‌شـود، در آن بـه-سـوی-من-باشـنده-شـدن، بـا آن پنداشـتنِ اندیشـنده، یعـنی همبسته‌سـاز. امـا اینکـه این باشـندگیِ فراداشـت، بـرای کـه باشـنده می‌شـود، آیـا بـرای من به‌سـانِ یـک «منِ» پیشـامدی بـا خوی‌هـا و خواسـت‌ها و دیدگاه‌هایش، یـا بـرای من به‌سـانِ «منی» کـه بـا بـه کنـار نهـادنِ همه‌ی آن «نهـادی»، بـه فراداشـت وامی‌گـذارد تـا آنچـه هسـت باشـد، این بـه آن «من» بسـته اسـت، یعـنی بـه گسـتره و دست‌اندازیِ آن یگانگی و آن قانون‌هـایی که همبستگیِ پنداشـت‌ها زیـر آن‌هـا درآورده می‌شـود، یعـنی در بنیـاد، بـه گستره و شیوه‌ی آن آزادی‌ای که به نیروی آن، من خود، یک خویشتن هستم.

پنداشـتنِ همبسته‌سـاز، بـرای فهم تنهـا آنگـاه شـدنی اسـت کـه او شـیوه‌هایی از یگـانگی، قانون‌هـایی از یگـانگیِ همبسـته کـردن و شناسـاندن را در خـود داشـته باشـد، آنگـاه کـه فهم نـاب، قانون‌هـایی را از خـود بجوشـاند، خـود خاستگاهشان، سرچشمه‌شان باشد. فهم ناب، بنیادِ بایستگیِ قانون‌ها، یعنی یافت شدنِ بنیاد-گزاره‌هاست، زیرا این بنیـاد، یعـنی خـودِ فهم، بایسـته اسـت، و آن هم همخـوان بـا بـاوه‌ی آنچـه فهم نـاب بـه آن درپیونـد اسـت، همخوان با باوه‌ی شناخت انسانی.

اگـر مـا مردمـان، تنهـا در برابـرِ **تاخت-و-تاز** (Andrang) همه‌ی آنچـه در میـانش آویخته‌ایم، گشـوده باشـیم، آنگاه درخورِ این تاخت-و-تاز نیستیم. ما تنها آنگاه بر او چیره می‌شویم که به او و از برتری‌ای خدمت کنیم، یعنی آنگاه که بگذاریم تاخت-و-تاز در برابر ما بایستد، آن را به ایستادگی درآوریم و بدین‌سان، پهنه‌ای از پایاییِ شدنی را بسـازیم و پـاس داریم. در این **تنگنـای** (Not) آزادِ بایسـت-ایسـتادن در برابـرِ تـاخت-و-تـاز، بایسـتگیِ فرابودشـناختیِ فهم نـاب پـایه‌ریزی شـده اسـت. همخـوان بـا این خاسـتگاه فرابودشـناختی‌اش، فهم نـاب، سرچشمه‌ی بنیاد-گزاره‌هاست. این بنیاد-گزاره‌ها به نوبه‌ی خویش، «سرچشمه‌ی همه‌ی راستی» هستند، یعنی سرچشمه‌ی شدنی‌بودنِ اینکه آزمون‌های ما به‌کل بتوانند با فراداشت‌ها همخوانی داشته باشند.

چنین همخوانی‌ای با... تنها آنگاه شدنی است که آن چیزی که همخوانی با آن روی می‌دهد، پیشتر پیش روی ما آید و پیش روی ما بایستد. تنها چنین، در پدیدارها، چیزی فراداشتی ما را فرامی‌خواند، تنها چنین، آن‌ها از دیدگاه چیزی که در آن‌هـا سـخن می‌گوید و بـا آن‌هـا همخـوان اسـت («korrespondierenden»)، شـناختنی می‌شوند. فهم ناب، شدنی‌بودنِ همخوانی با فراداشت را به یاریِ فراداشتی‌بودنِ پدیدارها، یعنی چیستیِ چیزها برای ما، به دست می‌دهد.

ج) بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون و پویایی‌شناختی به‌سانِ گزاره‌های فرابودشناختی
(Die mathematischen und dynamischen Grundsätze als metaphysische Sätze)

بر بنیادِ آنچه بازنمایانده شد، می‌توانیم آن گزاره‌ی برآیش‌گری را که برش سوم را پیش‌درآمدی می‌کند، دریابیم (A 158 f., B 197 f.). بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، بنیاد را برای فراداشتی‌بودنِ فراداشت‌ها می‌نهند. در آن‌ها - یعنی در همبستگی‌شان - آن شیوه‌های پنداشتنی به‌ویژه به انجام رسیده‌اند که به نیروی آن‌ها، **فرای** فراداشت و **ایسـتادگیِ** فراداشـت، و آن هم در یگانگیِ بنیادین‌شـان، گشـوده می‌شـوند. بنیـاد-گزاره‌هـا همـاره بـه این دوگـانگیِ

یگانه‌ی باوه‌ی فراداشت بازمی‌گردند. از این رو، آن‌ها باید یک بار بنیاد را در سویه‌ی فرا، آن فرا-بودگی، و همزمان در سویه‌ی ایستادگی، آن پایایی، بنهند. از اینجا، همخوان با باوه‌ی بنیاد-گزاره‌ها، شاخه‌بندی‌شان به دو گروه برمی‌خیزد. کانت آن‌ها را بنیاد-گزاره‌های **ریاضی‌گون** (mathematischen) و **پویایی‌شناختی** (dynamischen) می‌نامد. بنیادِ از دیدگاهِ چیزِ این جدایی چیست؟ چگونه در نظر گرفته شده است؟

کانت به‌سانِ آن چیزی که برای ما دسترس‌پذیر است، چیزِ سرشتی را می‌شناساند، آن تنی که به‌سانِ فراداشتِ آزمون است، یعنی شناختِ ریاضی‌گون-فیزیکی. تن، جنبنده‌ای یا آرام‌گرفته‌ای در جاست، چنانکه جنبش‌ها به‌سانِ دگرگونی‌های جا، به شیوه‌ی شماره‌ای، بر پایه‌ی پیوندهایشان، شناساندنی هستند. این شناسابودگیِ ریاضی‌گونِ تنِ سرشتی، برای کانت اما شناسابودگی‌ای پیشامدی و تنها آویخته بر آن به‌سانِ ریختی از شمارشِ فرآیندها نیست، بلکه وارونه، این ریاضی‌گون، در چمِ جنبنده در جا، نخست و پیش از هر چیز، به شناساندنِ چیستیِ چیز درپیوند است. اگر شدنی‌بودنِ چیز بخواهد به شیوه‌ای فرابودشناختی دریافته شود، آنگاه نیازمندِ چنان بنیاد-گزاره‌هایی است که در آن‌ها این خویِ ریاضی‌گونِ تنِ سرشتی پایه‌ریزی شده باشد. از این رو، گروهی از بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، «بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون» نامیده می‌شوند. این نامگذاری به این آرش نیست که خودِ بنیاد-گزاره‌ها ریاضی‌گون باشند، یعنی بنیاد-گزاره‌هایی درپیوند با ریاضیات، بلکه آن‌ها آن بنیاد-گزاره‌های فرابودشناختی‌ای هستند که به خویِ ریاضی‌گونِ تنِ سرشتی بازبسته‌اند و برای آن، بنیاد را می‌نهند.

اما چیز در چمِ تنِ سرشتی، نه تنها جنبنده‌ای در جاست، نه تنها آنی که جایی را می‌گیرد، یعنی گسترده است، که آنی است که جایی را **پر می‌کند**، گرفته نگاه می‌دارد، در این گرفتن، خود را می‌گستراند و پخش می‌کند و به کرسی می‌نشاند، **ایستادگی** (Widerständigkeit) است، یعنی **نیرو** (Kraft). این خویِ تنِ سرشتی را نخستین بار لایبنیتس برجسته ساخته است، و کانت این شناسانندها را برگرفته است. آنچه را جا را پر می‌کند، آنچه به شیوه‌ی جایی باشنده است را ما تنها با نیروهایی می‌شناسیم که در جا کارگرند. (A 265, B 321) نیرو، آن خویی است که در آن، چیز در جا باشنده می‌شود. آنگاه که کارگر می‌افتد، بودنی (wirklich) است. بودش، باشندگی، « Dasein» چیز، از نیرو (dynamis)، یعنی پویایی‌شناختی، شناسانده می‌شود. از این رو، کانت آن بنیاد-گزاره‌های فهم ناب را که شدنی‌بودنِ چیز را از دیدگاه «Dasein»اش می‌شناسانند، بنیاد-گزاره‌های پویایی‌شناختی می‌نامد. در اینجا نیز بایسته است به آنچه از دیدگاه نامگذاریِ «ریاضی‌گون» گفته شد، نگریست. آن‌ها گزاره‌هایی از پویایی‌شناسی به‌سانِ رشته‌ای از فیزیک نیستند، که بنیاد-گزاره‌هایی فرابودشناختی‌اند که بنیاد-گزاره‌های فیزیکیِ پویایی‌شناسی را تازه شدنی می‌سازند. پیشامد نیست که هگل برشی بایسته در «پدیدارشناسی روان» خویش را، که در آن باوه‌ی فراداشت را به‌سانِ چیزِ سرشتی مرزبندی می‌کند، با نامِ «نیرو و فهم» می‌آغازد.

ما سویه‌ی شناسانندگیِ دوگانه‌ی تنِ سرشتی، آن ریاضی‌گون و آن پویایی‌شناختی را، نخستین بار نزد لایبنیتس به روشنی پیش-کشیده‌شده می‌یابیم. اما تازه به کانت دست می‌دهد که یگانگیِ درونیِ آن‌ها را در سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، به بازنمایی و پایه‌ریزی برساند.

بنیاد-گزاره‌ها، آن شناسانندهای چیزها به‌سانِ پدیدارها را در خود دارند که پیشاپیش، a priori، به آن‌ها می‌رسند، و آن هم به شوندِ ریخت‌های شدنیِ یگانگیِ همبستگیِ فهم‌بنیاد، یعنی مقوله‌ها. جدول مقوله‌ها،

چهارگانه شاخه‌بندی شده است. با این شاخه‌بندی، شاخه‌بندیِ بنیاد-گزاره‌ها همخوانی دارد. بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون و پویایی‌شناختی، هر یک به دو گروه، و کلِ سامانه به چهار گروه بخش‌بندی شده است:
۱. بنیادهای شهود.

۲. پیش‌بینی‌های ادراک.

۳. همسان‌های آزمون.

۴. خواستارهای اندیشیدنِ آزمونی به‌طور کلی.

ما می‌کوشیم این نامگذاری‌های بنیاد-گزاره‌ها را در پی آن، از بازنماییِ همان‌ها دریابیم. کانت آشکارا یادآور می‌شود: «این نامگذاری‌ها را من با پروا برگزیده‌ام تا جدایی‌ها از دیدگاه پیدایی و به کار بردنِ این بنیاد-گزاره‌ها، نادیده نمانند.» (A 161, B 200) کار بر سرِ بنیاد-گزاره‌های چندی، چونی، همبستگی و شیوه‌مندی است.

دریافتِ بنیاد-گزاره‌ها تنها در گذر از گواهیِ آن‌ها به دست می‌آید؛ زیرا این گواهی چیزی نیست جز بازنماییِ آن «بنیاد»، آن بنیادی که آن‌ها بر آن پایه‌ریزی شده‌اند، و از آن، در پی آن، آنچه را خود هستند، برمی‌گیرند. از این رو، همه چیز به این گواهی‌ها بازبسته است. دستورِ گزاره‌ها سخن چندانی نمی‌گوید، به‌ویژه که خودپیدا نیستند. کانت از این رو، کار بزرگی بر این گواهی‌ها نهاده است؛ او گواهی‌ها، دست‌کم گواهی‌های سه گروه نخست را، برای چاپ دوم از نو پرداخته است. همه بر پایه‌ی الگویی شناسا ساخته شده‌اند که با جانمایه‌ی باوه‌مندِ این بنیاد-گزاره‌ها همبستگی دارد. همچنین ریخت‌های بنیاد-گزاره‌های جداگانه، پیش از همه بنیادهایشان، در چاپ نخست و دوم دیگرگون‌اند. این جدایی‌ها، انگشت‌نمایی‌های بایسته‌ای به دست می‌دهند که آهنگ کانت در روشن‌سازی به کدام سو است و آرشِ راستینِ این گزاره‌ها را چگونه باید دریافت.

ما یک بار دیگر همه چیز را در یک نگاه برمی‌گیریم تا از این پس، آنچه را باوه‌مند است، هنگامِ این برنهادن و پایه‌ریزیِ بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، باشنده داشته باشیم. بنیاد-گزاره‌ها، «بنیادهای گشایشِ» پدیدارها هستند. آن‌ها آن بنیادهایی هستند که بر بنیادشان برای فراداشتی، آن در-برابر-نهادگی در پدیدار شدنش شدنی است، آن‌ها بایسته‌های فراداشتی‌بودنِ فراداشت هستند.

از آنچه اکنون درباره‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب به‌طور کلی گفته شد، می‌توان پیشاپیش روشن‌تر نیز دریافت که به چه چمی آن‌ها داوری‌های ترکیبیِ پیشین هستند و شدنی‌بودنشان چگونه باید گواهی شود. داوری‌های ترکیبی، آنهایی هستند که دانش ما از فراداشت را گسترش می‌دهند. این کار به گونه‌ای رایج چنان روی می‌دهد که ما گزاره‌ها را بر راهِ ادراک، از خودِ فراداشت، پسین، برمی‌گیریم. اما اکنون کار بر سرِ گزاره‌ها، بر سرِ شناساننده‌های فراداشت است که پیشین به آن می‌رسند. این شناساننده‌ها آنهایی هستند که از آن‌ها و بر بنیادشان، به‌کل تازه شناسانده می‌شود که چه چیزی به یک فراداشت به‌سانِ فراداشت درپیوند است، آن شناساننده‌هایی که شناسابودگی‌های فراداشتی‌بودنِ فراداشت را گرد هم می‌آورند. آن‌ها باید به‌روشنی پیشین باشند؛ زیرا تنها تا آنجا که ما به‌کل درباره‌ی آنچه فراداشتی است می‌دانیم، می‌توانیم این و آن فراداشتِ شدنی را بیازماییم. اما چنین چیزی چگونه شدنی است: پیشاپیش - پیش از آزمون، اما برای آن - فراداشت را به‌سانِ خودش شناساندن؟ این شدنی‌بودن، در گواهی‌های بنیاد-گزاره‌ها به کرسی نشانده می‌شود. اما گواهیِ هر-باری، کاری جز این نمی‌کند که خودِ بنیادِ این بنیاد-گزاره‌ها را به روشنایی آورد، که سرانجام همواره یکی و همان باید

باشد و ما آنگاه در برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی با آن روبرو می‌شویم. همخوان با آن، بنیاد-گزاره‌های راستینِ فهم ناب، آنهایی هستند که در آن‌ها هر بار، بنیادِ گزاره‌های چهار گروه بازگو می‌شود. پس نه بنیادها و نه پیش‌بینی‌ها و نه همسان‌ها و نه خواستارها خودشان به راستی بنیاد-گزاره‌ها هستند، که بنیاد-گزاره‌ها، بنیادهای بنیادها، پیش‌بینی‌ها، همسان‌ها و خواستارها هستند.

د) بنیادهای شهود

(Die Axiome der Anschauung)

بی‌درنگ به آن دیگرگونیِ پیشتر یادشده‌ی ریخت‌ها در A و B بنگریم (A 162، B 202).

A: «بنیاد-گزاره‌ی فهم ناب: همه‌ی پدیدارها از دیدگاه شهودشان، بزرگی‌های گسترده هستند.»

B: «بنیادِ همان است: همه‌ی شهودها، بزرگی‌های گسترده هستند.»

همارہ ریختِ B رساتر از A نیست. هر دو یکدیگر را می‌افزایند و از این رو از ارجی ویژه برخوردارند، زیرا کانت این پهنه‌ی بزرگی را که خود یافته است، به‌ویژه چنان روشناییِ نبخشیده است که به‌سانِ سامانه‌ای از خرددوستیِ استعلاییِ در برابرش شناور بود. اما برای ما پس‌آیندگان، درست آن ناهمسازی، آن این‌سو و آن‌سو، آن از-نو-آغازیدن‌ها، آن راه-گشاییِ در-راه-بودن، باوه‌مندتر و بارورتر از سامانه‌ای هموار است که در آن همه‌ی درزها پر و پوشانده شده‌اند.

پیش از آنکه روند گواهی برای نخستین بنیاد-گزاره را بپیماییم، از آنچه در اینجا سخن از آن است، از «پاره‌ساختارها» می‌پرسیم. ما می‌دانیم، کار بر سرِ شناساندنِ باوه‌ی فراداشت است. فرا-داشت با شهود و اندیشیدن شناسانده می‌شود. فراداشت، آن چیزی است که پدیدار می‌شود. فراداشت، پدیدار است. پدیدار در اینجا هرگز به آرشِ پندار نیست، که به آرشِ خودِ فراداشت در باشندگی و ایستادگی‌اش است. در همان جایگاهی که کانت در آغاز «سنجش خرد ناب»، دو پاره‌ساختارِ شناخت، یعنی شهود و اندیشیدن را، نام می‌برد، پدیدار را نیز می‌شناساند. «در پدیدار، من آنچه را با حس همخوانی دارد، ماده‌ی همان می‌نامم، اما آنچه را که کاری می‌کند که چندگانگیِ پدیدار در پیوندهایی شناسا سامان یابد، ریختِ پدیدار می‌نامم.» (A 20, B 34) ریخت، آن در-آنی است که در آن، سامانِ رنگ‌ها، آواها و مانند آن روی می‌دهد.

الف) بزرگایی و چندی

(Quantum und quantitas)

در نخستین بنیاد-گزاره، سخن از پدیدارها «از دیدگاه شهودشان» است، پس از فراداشت در آن دیدگاه راهبرِ رو به فرا، آن روبروشدن، آن پیشِ-ما-آمدن. از این دیدگاه گفته می‌شود: پدیدارها به‌سانِ شهودها، بزرگی‌های گسترده هستند.

بزرگی چیست و بزرگیِ گسترده چه آرشی دارد؟ نماد آلمانی «Größe» (بزرگی) به گونه‌ای همگانی و به‌ویژه با بازبستن به کاوش‌های کانت، پرواژه است؛ از این رو کانت خوش دارد نمادهای لاتینِ دیگرگون را در پرانتز کنار

آن بیاورد، یا بسا تنها نمادهای لاتین را به کار می‌برد تا آن جدایی را که خود تازه به روشنی برجسته ساخته است، استوار کند. ما در پایان بندی و در آغاز بند پس از آن، دو نام دیگرگون برای بزرگی می‌یابیم (A 163, B 204): بزرگی به‌سانِ quantum (**بزرگایی**)(**vgl. Reflexionen, Nr. 6338 a, WW XVIII, 659 ff.**) و بزرگی به‌سانِ quantitas (**چندی**). بزرگی به‌سانِ quantitas، پاسخی به پرسشِ «چه اندازه بزرگ؟» می‌دهد. او سنجه است، آن چه-اندازه‌ای از یکی‌ای چند-بار-گرفته‌شده. بزرگیِ یک اتاق، چنین و چنان متر در درازا، پهنا و بلندا است. اما این بزرگیِ اتاق، تنها از آن رو شدنی است که اتاق به‌سانِ چیزی جایی، به‌کل، یک بالا، پایین، پشت، پیش و کنار است، یک quantum است. کانت از این، آنچه را ما می‌توانیم **بزرگایی به‌طور کلی** بنامیم، درمی‌یابد. بزرگی به‌سانِ quantitas، به‌سانِ سنجه و اندازه‌گیریِ بزرگایی، هر بار یگانگی‌ای شناساست که در آن، پاره‌ها پیش از کل می‌آیند و این را برهم-می‌نهند. در بزرگی به‌سانِ quantum، در بزرگایی، اما وارونه، کل پیش از پاره‌هاست؛ او از دیدگاه شمارِ پاره‌ها نااستوار و در خود پیوسته است. Quantitas همارە quantum discretum است؛ او تنها با بخش‌بندیِ پسین و همبستگیِ همخوان با آن، درون و بر بنیادِ quantum شدنی است. اما خودِ این، هرگز با ترکیب، به آنچه هست بدل نمی‌شود. بزرگی به‌سانِ quantitas همارە، از آنجا که با چنین و چنان پاره‌هایی شناسانده شده است، چیزی سنجش‌پذیر است، حال آنکه جایی‌بودن - جدا از quantitas -در خود همارە همان است.

هنگامِ بزرگی به‌سانِ quantitas، کار همارە بر سرِ پدیدآوردنِ بزرگی است. اگر این کار در پیش‌رفتن از پاره به پاره به سوی کل، با افزودنِ پیاپیِ پاره‌های از هم جدا، روی دهد، آنگاه بزرگی (quantitas)، یک بزرگیِ **گسترده** (**extensive**) است. «بزرگیِ شمار [انبوهه]، گسترده است.»(Reflex. Nr. 5887, vgl. Nr. 5891)

بزرگی به‌سانِ quantitas همارە یگانگیِ نهادنی پیاپی است. پنداشت از چنین یگانگی‌ای، نخست تنها آنچه را دربردارد که فهم در چنین نهادنِ پیاپی‌ای «برای خودش می‌کند»؛ «در آن چیزی نیست که نیازمندِ ادراکی باشد». Quantitas، یک دریافتِ ناب فهم است. اما بزرگی به‌سانِ quantum چنین نیست؛ او با نهادن پدید نمی‌آید، که برای شهودی یک‌باره داده شده است.

ب) جا و گاه به‌سانِ بزرگایی‌ها، به‌سانِ ریخت‌های شهود ناب
(Raum und Zeit als quanta, als Formen der reinen Anschauung)

اکنون چه باید گفت: پدیدارها به‌سانِ شهودها، بزرگی‌های گسترده هستند؟ از شناساندنِ سنجشیِ بزرگی به‌سانِ quantitas و بزرگی به‌سانِ quantum، پدیدار شد که quantitas همارە quantum را پیش‌نهاده می‌گیرد، که بزرگی به‌سانِ سنجه، به‌سانِ چه-اندازه، همارە سنجه‌ی یک بزرگایی است. همخوان با آن، پدیدارها به‌سانِ شهودها، یعنی شهودها به‌سانِ خودشان، باید quanta، بزرگایی‌ها باشند، اگر بخواهند به‌کل quantitates باشند. اما با چنین باوه‌ای (بزرگایی)، نزد کانت جا و گاه هستند. جا یک بزرگی است - این نمی‌گوید: او چنین و چنان بزرگی است. جا نخست درست هرگز چنین و چنان بزرگی نیست، که آنی است که بزرگی را در چمِ quantitas تازه شدنی می‌سازد. جا با جاها برهم‌نهاده نمی‌شود. جا از پاره‌ها ساخته نشده است، بلکه هر جایی همارە تنها به‌سانِ مرزبندی‌ای از کلِ جاست، چنانکه حتا کرانه و مرز نیز، جا و گستردگیِ جا را پیش‌نهاده می‌گیرند

و مانند پاره‌جا، در جا می‌مانند. جا یک بزرگی (quantum) است که در آن، بخش‌بندی‌های کران‌مند و به سنجه درآمده و همبستگی‌ها هماره دیر می‌آیند، آنجا که کران‌مندیِ این‌گونه، یکسره هیچ دادی ندارد و برای شناساندنِ باوه کاری نمی‌کند؛ از این رو جا یک «بزرگیِ بی‌کران» نامیده می‌شود. این به آرشِ «بی‌پایان» از دیدگاه شناسانندەهای کران‌مند، به‌سانِ quantitas نیست، که به‌سانِ quantum است، که هیچ چیز کران‌مندی را به‌سانِ بایسته‌ی خویش پیش‌نهاده نمی‌گیرد، که وارونه، خود، بایسته‌ی هر بخش‌بندی و تکه‌تکه کردنِ کران‌مندی است.

جا و به همان سان، گاه، quanta continua هستند، به گونه‌ای بنیادین بزرگایی، بزرگی‌های نا-کران‌مند و در پی آن، بزرگی‌های گسترده‌ی شدنی (Quantitäten). بنیاد-گزاره‌ی بنیادهای شهود چنین است: «همه‌ی پدیدارها از دیدگاه شهودشان، بزرگی‌های گسترده هستند.» اما چگونه می‌توانند شهودها، بزرگی‌های گسترده باشند؟ برای این کار، باید به گونه‌ای بنیادین بزرگایی‌ها (quanta) باشند. به‌سانِ چنین چیزهایی، کانت جا و گاه را نام می‌برد، و چنانکه می‌بینیم، به داد. اما جا و گاه که شهود نیستند، بلکه: جا و گاه هستند.

پیشتر ما شهود کردن را به‌سانِ پنداشتنِ بی‌میانجیِ یک تکین شناساندیم. با این پنداشتن، چیزی به ما داده می‌شود. شهود کردن، پنداشتنی دهنده است، نه سازنده، نه آنکه تازه با برهم‌نهادن می‌سازد. شهود در چمِ شهودشده، پنداشته‌شده در چمِ یک داده‌شده است. در آن جایگاهی که کانت جا را به‌سانِ بزرگیِ نا-کران‌مند می‌شناساند، اما می‌گوید: «جا به‌سانِ بزرگی‌ای بی‌کران، داده‌شده پنداشته می‌شود.» (A 25) «جا به‌سانِ بزرگی‌ای بی‌کرانِ داده‌شده پنداشته می‌شود.» (B 39) آن پنداشتنی که جا را به‌سانِ خودش پیشِ ما می‌آورد، پنداشتنی دهنده است، یعنی یک شهود کردن؛ خودِ جا، یک شهودشده است و در این چم: شهود. بی‌میانجی داده شده است جا. کجا داده شده است؟ آیا جا به‌کل جایی هست؟ آیا او وارونه، بایسته‌ی شدنی‌بودنِ هر «کجا» و «آنجا» و «اینجا» نیست؟ یک خویِ جایی برای نمونه، کنار-هم-بودن است. اما این کنار را ما تازه با سنجشِ فراداشت‌های کنار هم افتاده به دست نمی‌آوریم. برای آنکه این فراداشت‌ها را به‌سانِ کنار هم بیازماییم، باید کنار- و به همان سان پیش- و پشت- و فرازِ یکدیگر را پیشاپیش بی‌میانجی بپنداریم. این گستردگی‌ها به پدیدارها، به آنچه پدیدار می‌شود، وابسته نیستند؛ زیرا ما می‌توانیم همه‌ی فراداشت‌ها را در جا از اندیشه بزداییم، اما نه خودِ آن را. با هر پدیدار شدنِ چیزها در ادراک، پیشاپیش و بایسته، جا در کل، به گونه‌ای همگانی و بی‌میانجی، داده‌شده پنداشته می‌شود. اما این یگانه، این به گونه‌ای همگانی داده‌شده، این پنداشته‌شده، یک دریافت نیست، چیزی به گونه‌ای همگانی پنداشته‌شده نیست، آن‌گونه که «درخت به‌طور کلی». پنداشتِ همگانیِ «درخت»، همه‌ی درختان تکین را زیر خود به‌سانِ آنچه از آن گفتنی است، دربردارد. اما جا، همه‌ی جاهای تکین را در خود دربردارد. جاهای تکین، تنها مرزبندی‌های هر-باریِ آن یک جای بنیادینِ یگانه، به‌سانِ یک یگانه هستند. جا به‌سانِ quantum، به‌سانِ یک «اینِ» یگانه، بی‌میانجی داده شده است. پنداشتنِ بی‌میانجیِ یک تکین، شهود کردن نامیده می‌شود. جا، یک شهودشده است، و آن هم شهودشده‌ای پیش از هر پدیدار شدنِ فراداشت‌ها در آن، در نگاه ایستاده. جا با حس‌ها، حس نمی‌شود، او پیشین - a priori -یعنی ناب، شهودشده است. **جا، شهود ناب است**. به‌سانِ این شهودشده‌ی ناب، او آنی است که هر آنچه به ما به شیوه‌ی آزمونی داده شده - به شیوه‌ی حسی شهود شده - را پیشاپیش به‌سانِ آن «در-آنی» می‌شناساند که «چندگانگی... در آن سامان یابد.» آنچه شناساننده است را کانت، ریخت نیز می‌نامد، در برابرِ ماده به‌سانِ آنچه شناساندنی است. جا، این‌گونه نگریسته، ریختِ نابِ شهود حسی است، و آن هم شهودِ

حس بیرونی. برای آنکه حس‌هایی شناسا به چیزی بیرون از من (یعنی به چیزی در جایی دیگر از جا، از آنی که من در آن هستم) بازبسته شوند، باید این گستردگیِ بیرون و به-بیرون-سو، پیشاپیش داده شده باشد.

جا نزد کانت نه یک چیزِ در-خود-باشنده است (نیوتن)، و نه چندگانگی‌ای از پیوندهاست که به‌سانِ پیامدی از بازبستگی‌های چیزهای در-خود-باشنده برآید (لایبنیتس). جا، آن یگانه و کلِ کنار-، پشت- و فرازِ یکدیگر است که در به-سو-گرفتنِ ما از روبروشونده، پیشاپیش بی‌میانجی پنداشته شده است. جا چیزی نیست جز تنها ریختِ همه‌ی پدیدارهای حس‌های بیرونی، یعنی شیوه‌ای که ما با آن، روبروشونده را به-سو-می‌گیریم، پس شناسانده‌ای از حسانیتِ ماست. «ما در پی آن، تنها از دیدگاه یک انسان می‌توانیم از جا، از هستی‌های گسترده و مانند آن سخن بگوییم. اگر از آن بایسته‌ی نهادی بگذریم که زیر آن، تنها ما می‌توانیم شهود بیرونی به دست آوریم، ... آنگاه پنداشت از جا، به‌کل هیچ آرشی ندارد.» (A 26, B 42 f.)

همین، برای گاه نیز استوار است. اکنون کار تنها بر سر این بود که با گشایشی همگانی از باوه‌ی جا، دریافتنی شود که چه آرشی دارد که کانت جا را به‌سانِ شهود ناب می‌شناساند و بدین‌سان، دریافتِ فرابودشناختی از جا را به‌کل به دست آورده می‌خواهد. زیرا نخست، شگفت می‌ماند که تا چه اندازه به‌کل، چیزی با این، در باوه‌اش مرزبندی شده باشد که به‌سانِ شهود شناسانده شود. شهودها، شهودشده‌ها، درختان، میزها، خانه‌ها، انسان‌ها نیز هستند. اما باوه‌ی خانه به‌هیچ‌روی در شهود بودن استوار نیست. شهودشده است، تا آنجا که او، یعنی خانه، روبرو می‌شود؛ اما خانه‌بودن به آرشِ شهودشده‌بودن نیست. کانت نیز هرگز باوه‌ی خانه را چنین نمی‌شناساند. باری، آنچه برای خانه داد است، باید برای جا نیز روا باشد. بی‌گمان، اگر جا چیزی از گونه‌ی خانه می‌بود، چیزی در جا. جا در جا نیست.

کانت همچنین به سادگی نمی‌گوید: جا، شهود است، که: «شهود ناب» و «ریختِ شهود بیرونی». با این همه، استوار است: شهود کردن، شیوه‌ای از پنداشتنِ چیزی است و می‌ماند، شیوه‌ی راهیابی به چیزی و شیوه‌ی داده‌شدگیِ چیزی، اما نه خودِ این چیز.

تنها اگر شیوه‌ی داده‌شدگیِ چیزی، این چیز را در «هستی»اش بسازد، شناسانده‌ای چنین به‌سانِ شهود، شدنی و حتا بایسته می‌بود. جا به‌سانِ شهود گرفته‌شده، آنگاه نه تنها به این آرش می‌بود: جا به چنین شیوه‌ای داده شده است، که: جا-بودن در چنین داده‌شدنی استوار است. کانت در راستی چنین در سر دارد. جا-بودنِ جا در این استوار است که به آنچه خود را می‌نمایاند، شدنی‌بودنِ آن را **جا-دهد** (**einräumt**) که در گستردگی‌اش خود را بنمایاند. جا، جا می‌دهد، مکان و جایگاه می‌دهد، و این جا-دادن، هستیِ اوست. این جا-دادن را کانت با این بازمی‌گوید که می‌گوید: جا، آن شهودشده‌ی نابی است که پیشاپیش، پیش از هر و برای هر خود-نمایانی، و به‌سانِ چنین چیزی، ریختِ شهود است. شهودشده‌بودن، آن جا-دادنِ جا-سازِ جاست. هستی‌ای دیگر از جا را ما نمی‌شناسیم. ما همچنین شدنی‌بودنی برای پرسیدن از آن نداریم. اینکه در فرابودشناسیِ کانت از جا، دشواری‌هایی نهفته است، انکارناپذیر نیست - یکسره جدا از اینکه فرابودشناسی‌ای که دیگر هیچ دشواری‌ای در خود نداشته باشد، با این کار، دیگر هیچ نیز نیست. تنها اینکه دشواری‌های دریافتِ کانتی از جا، آنجا که آدمی بیشتر خوش دارد آن‌ها را بیابد، نهفته نیست، چه از سوی روان‌شناسی و چه از سوی دانش سرشتیِ ریاضی‌گون (نگره‌ی نسبیت). دشواریِ بنیادین در به-چنگ-آوردنِ پرسش از جا نیست، که وارونه، در بازبستنِ جا به‌سانِ شهود ناب، به نهادی انسانی است که هستی‌اش ناکافی شناسانده شده است.

برای ما اکنون تنها این بایسته است که نشان دهیم تا چه اندازه جا و گاه به‌کل به‌سانِ شهودها اندیشیدنی هستند. جا، خود را تنها در این شهود کردنِ ناب به دست می‌دهد، که در آن، جا به‌سانِ خودش از سوی ما پیشاپیش، پیشِ-رو-نگاه‌داشته، به‌سانِ چیزی دیدنی پیش-نهاده، «پیش-ریخته» می‌شود، به‌سانِ آن بزرگایِ کنار- و فراز- و پشتِ یکدیگر، چندگانگی‌ای که از خود، شدنی‌بودن را برای مرزبندی‌ها و کران‌کشی‌های ویژه‌ی خویش به دست می‌دهد.

جا و گاه، شهودهای ناب هستند. از شهود، در زیبایی‌شناسی سخن گفته می‌شود. شهود بر پایه‌ی آن، آن چیزی است که پیشین به فراداشتی‌بودنِ فراداشت درپیوند است، آنچه می‌گذارد پدیدارها خود را بنمایانند؛ شهود ناب، استعلایی است. زیبایی‌شناسیِ استعلایی، تنها درنگی پیشین به دست می‌دهد. درون‌مایه‌ی راستینِ آن، تازه در پرداختن به نخستین بنیاد-گزاره به آماج می‌رسد.

ج) گواهیِ نخستین بنیاد-گزاره؛
همه‌ی بنیاد-گزاره‌ها در برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی پایه‌ریزی شده‌اند
(Der Beweis des ersten Grundsatzes; alle Grundsätze gründen
im obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile)

با آنچه گفته شد، آنچه باوه‌مند است، آماده شده است تا گواهیِ نخستین بنیاد-گزاره و در پی آن، خودِ آن را دریافت. گواهی از سه گزاره ساخته شده است که به روشنی از هم جدا شده‌اند. نخستین گزاره با «همه‌ی...» آغاز می‌شود، دومی با «اکنون...»، و سومی با «پس...». بی‌هیچ گمانی، این سه گزاره در همبستگیِ ریختِ یک قیاس ایستاده‌اند: کبرا، صغرا، برآورد. همه‌ی گواهی‌های پسین - برای پیش‌بینی‌ها و همسان‌ها - که مانند گواهیِ بنیادها، تازه در چاپ دوم یافت می‌شوند، به این شیوه ساخته شده‌اند.

ما سه گامِ قیاس را می‌پیماییم، آنگاه که همزمان، آنچه را در گزاره‌های جداگانه هنوز ناروشن است، بگشاییم.

گواهی با اشاره به این آغاز می‌شود که همه‌ی پدیدارها در جا و گاه پدیدار می‌شوند؛ از دیدگاه شیوه‌ی پدیدار شدنشان، از دیدگاه ریختشان، شهودی از آن گونه‌ی یادشده را دربردارند. این از دیدگاه خویِ فراداشتیِ پدیدارها چه آرشی دارد؟ ما می‌گوییم: «ماه در آسمان ایستاده است.» از دیدگاه داده‌شدگیِ حسی و دریافتی‌اش، او چیزی درخشان، رنگین، با چندگانگیِ پخش‌شده‌ی روشنایی‌ها و تاریکی‌هاست؛ او بیرون از ما داده شده است، آنجا، در این ریختِ شناسا، با این بزرگی، در این دوری از دیگر تن‌های آسمانی. جا - آن در-آنی که داده‌شدگیِ ماه در آن است - به این ریخت، با این بزرگی، در این پیوندها و دوری‌ها، مرزبندی و کران‌کشی شده است. جا، جایی شناساست، و تنها این شناسابودگی، جای ماه، جایی‌بودنِ ماه را می‌سازد. شناسابودگی به این ریخت، این گستردگی، این دوری از دیگری، در شناساندنی پایه‌ریزی شده است. شناساندن، برهم-نهادنی سامان‌مند است، برجسته ساختنی از پاره‌های گستردگیِ ویژه، که خود در پاره‌هایشان همگون‌اند، برای نمونه، پاره‌های خطِ دایره‌ی آن ریخت. تنها آنگاه که چندگانگیِ جای به خودی خود نااستوار، به پاره‌هایی شکافته و از این پاره‌ها در پیاپی‌ای شناسا و با بازایستادنی شناسا برهم-نهاده شود، آن درخشان-رنگین به‌سانِ ریختِ ماه با این بزرگی و

دوری، در توانش هست که خود را به ما بنمایاند، یعنی از سوی ما به-سو-گرفته و **برگرفته** (**apprehendiert**) شود به گرداگردِ آنچه هر بار پیشاپیش با ما روبرو می‌شود و فرا-ی-ما-می‌ایستد.

آن پدیدارشونده، بر پایه‌ی شهودش، بر پایه‌ی ریختِ شهودشدگی‌اش، یعنی از دیدگاه جا و چندگانگیِ نخست نا-برجسته‌اش، چیزی چنین و چنان شناساست: یک همگونِ برهم-نهاده. برهم-نهادگی اما، تنها بر بنیادِ یگانگی‌ای که در آن، چنین و چنان پنداشته شده، از ریخت، از بزرگی، چنین است. در ترکیب، - با سامان دادن به آن - یگانگی فرمان می‌راند، پنداشت از چنین چیزی، خودآگاهی از آن. بدین‌سان، ما جانمایه‌ی باوه‌مندِ کبرا را برجسته ساختیم. صغرا، بی‌میانجی از واپسین گفته آغاز می‌کند، یعنی از خودآگاهیِ یگانگیِ ترکیبیِ چندگانگی. (B 203)

«اکنون، خودآگاهیِ چندگانگیِ همگون در شهود به‌طور کلی، تا آنجا که با آن، پنداشت از فراداشتی تازه شدنی می‌شود، دریافت از بزرگی (quanti) است.» در اینجا گفته می‌شود که با چه، یگانگیِ چندگانگی به‌طور کلی شدنی می‌شود. از خودِ چندگانگیِ همگون آغاز می‌کنیم. همگون، پیاپیِ ردیف کردن و برهم-نهادنِ آن بسیارِ همانند به یگانه‌ای است، پیاپی‌ای از چندگانگیِ بی‌جدایی. یگانگیِ چنین چیزی، هر بار یک «چنین و چنان بسیار» است، یعنی چندی به‌طور کلی. یگانگی به‌طور کلی از چندگانگی‌ای به‌طور کلی، آن پیش-پنداشتِ راهبرِ یک همبسته کردن، یک «من می‌اندیشم»، یک دریافتِ ناب فهم است. اما تا آنجا که این دریافتِ فهمِ «یگانگی» به‌سانِ قانونِ یگانگی‌سازی به بزرگایی، به quantum به‌طور کلی بازبسته است، او دریافت از یک quanti است. این دریافت - یعنی چندی - چندگانگیِ همگون را هر بار در یگانه‌ای به گردآمدگی، به ایستادگی می‌آورد. با این، پنداشت از فراداشتی تازه شدنی می‌شود، آن «من می‌اندیشم» و آن فرا-برای-من. تا آنجا که اکنون - چنانکه در کبرا گفته شد - پدیدارها در ریختِ جا و گاه پدیدار می‌شوند، نخستین شناساننده‌ی روبروشونده به‌سانِ خودش، این یگانگیِ شاخه‌بندی‌شده و ریخت‌مند با نگاه به quantitas است.

اکنون، برآورد، ناگزیر می‌شود: پس همان یگانگی و یگانگی‌سازی است که می‌گذارد پدیدارها به‌سانِ چیزهای ریخت‌مند، با چنین و چنان بزرگی، در جداییِ جا و گاه روبرو شوند و در برهم-نهادن به‌طور کلی، چیزهای همگون را به‌سانِ چندی‌های شماری به ایستادگی درآورد. پس پدیدارها از دیدگاه شهودشان، در شیوه‌ی فرا-ایستادنِ روبروشونده‌شان، پیشاپیش، بزرگی‌های گسترده هستند. آن quantum -یعنی جا - به این سازه‌های جاییِ پدیدارشونده، تنها در ترکیبِ چندی شناسانده می‌شود. همان یگانگیِ چندی، می‌گذارد روبروشونده، گردآمده، فرا-ایستد. بدین‌سان، بنیاد-گزاره گواهی شده است. با این اما، این نیز پایه‌ریزی شده است که چرا همه‌ی بنیاد-گزاره‌هایی که چیزی درباره‌ی چندگانگیِ نابِ گستردگی بازمی‌گویند، برای نمونه «میان دو نقطه تنها یک خط راست شدنی است»، به‌سانِ گزاره‌های ریاضیاتی، درباره‌ی خودِ پدیدارها استوارند، چرا ریاضیات بر فراداشت‌های آزمون به کار بردنی است. این خودپیدا نیست و تنها زیر بایسته‌هایی شناسا شدنی است. آن‌ها در گواهیِ بنیاد-گزاره برجسته می‌شوند. کانت از این رو، این بنیاد-گزاره را «بنیاد-گزاره‌ی استعلاییِ ریاضیاتِ پدیدارها» نیز می‌نامد (A 165, B 206). زیر نامِ «بنیادهای شهود»، خودِ این‌ها برنهاده و کاویده نمی‌شوند. بنیاد-گزاره گواهی می‌شود، آنگاه که بنیادِ راستیِ فراداشتیِ بنیادها نهاده شود، یعنی بنیادِ خودشان به‌سانِ بایسته‌های ناگزیرِ فراداشتی‌بودنِ فراداشت‌ها. به کار بردنی بودنِ بنیادهای ریاضیاتِ گستردگی و شماره و در پی آن، ریاضیات به‌طور کلی، بایسته به داد است، زیرا بایسته‌های خودِ ریاضیات، آن بایسته‌های quantitas و quantum، همزمان بایسته‌های پدیدار شدنِ آنی هستند که ریاضیات بر آن به کار برده می‌شود.

بدین‌سان ما به آن بنیادی می‌رسیم که این بنیاد و همه‌ی دیگران را شدنی می‌سازد، به آنی که هر گواهیِ هر بنیاد-گزاره‌ی فهم ناب، به آن بازپس فرستاده می‌شود. این آن همبستگی‌ای است که ما اکنون نخستین بار روشن‌تر به نگاه درمی‌آوریم:

بایسته‌ی آزمودنِ پدیدارها، در اینجا از دیدگاه ریخت و بزرگی - یعنی یگانگیِ ترکیب به‌سانِ چندی - این بایسته‌ی آزمودن، همزمان بایسته‌ی شدنی‌بودنِ فراداشتِ آزمون است. در این یگانگی، چندگانگیِ روبروشونده‌ی فرا، تازه به ایستادگی درمی‌آید - و فراداشت است. چندیِ هر-باریِ جاها و گاه‌ها، برگرفتنِ روبروشونده، آن **ادراکِ حسی** (**Apprehension**)، آن نخستین فرا-ایستادن-گذاشتنِ فراداشت را شدنی می‌سازد. به پرسش ما از چیستیِ چیز، یعنی از فراداشتی‌بودنِ فراداشت، بنیاد-گزاره و گواهی‌اش این را پاسخ می‌دهند: زیرا فراداشتی‌بودن به‌طور کلی، یگانگیِ گردآوریِ چندگانه‌ای در پنداشتی از یگانگی و پیش-دریافت است، و این چندگانگی اما در جا و گاه روبرو می‌شود، پس باید روبروشونده، خود در یگانگیِ چندی به‌سانِ بزرگی‌ای گسترده فرا-ایستد.

پدیدارها باید بزرگی‌های گسترده باشند. با این، درباره‌ی هستیِ خودِ فراداشت‌ها چیزی بازگفته می‌شود، چیزی که پیشاپیش در دریافت از «چیزی» به‌طور کلی نهفته نیست که ما در داوری درباره‌اش بازمی‌گوییم. به فراداشت با شناساننده‌ی بزرگیِ گسترده بودن، به شیوه‌ای ترکیبی چیزی باز-گفته می‌شود، اما پیشین، a priori، نه بر بنیادِ ادراک‌های فراداشت‌های تکین، که پیشاپیش از باوه‌ی آزمون به‌طور کلی.

کدام است آن **پاشنه‌ای** (**Angel**) که همه‌ی گواهی بر آن می‌چرخد، یعنی کدام است آن بنیادی که خودِ بنیاد-گزاره بر آن می‌آرامد؟ در پیِ آن، به گونه‌ای بنیادین، با خودِ برترین بنیاد-گزاره چه چیزی بازگو و بدین‌سان به روشنایی آورده می‌شود؟

کدام است بنیادِ شدنی‌بودنِ این بنیاد-گزاره به‌سانِ یک داوری ترکیبیِ پیشین؟ در این، دریافتِ ناب فهم، یعنی چندی، بر آن quantum، یعنی جا، و در پیِ آن بر فراداشت‌های پدیدارشونده در جا، بار می‌شود. چگونه به‌کل می‌تواند یک دریافتِ ناب فهم، شناساننده برای چیزی همچون جا شود؟ این پاره‌های یکسره ناهمگون باید در دیدگاهی با هم همخوانی داشته باشند تا به‌کل بتوانند به‌سانِ شناساندنی و شناساننده با هم یگانه شوند، و آن هم چنانکه به نیروی این یگانگیِ شهود و اندیشیدن، فراداشتی باشد.

از آنجا که این پرسش‌ها نزد هر یک از بنیاد-گزاره‌ها و گواهی‌هایشان بازمی‌گردند، اکنون هنوز نباید پاسخ داده شوند. ما می‌خواهیم پیشتر نخست ببینیم که این پرسش‌ها در پرداختن به بنیاد-گزاره‌ها، پیوسته و گریزناپذیر بازمی‌گردند. ما اما نمی‌خواهیم پاسخ را تا پایانِ برتافتنِ بنیاد-گزاره‌ها به پس اندازیم، بلکه می‌خواهیم آن را پس از کاوش در بنیاد-گزاره‌ی پسین بازنمایانیم، در گذار از بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون به پویایی‌شناختی.

بسیار نیکو. اینک برگردان واپسین بخش از نوشته، که در آن هایدگر با کاووش در دومین بنیاد-گزاره‌ی کانت، به ژرفای دریافت او از «ادراک» و «حس» و چیستیِ «آنچه بودنی است» در چیزها می‌پردازد.

هـ) پیش‌بینی‌های ادراک

(Die Antizipationen der Wahrnehmung)

در بنیاد-گزاره‌ها، بنیاد، یعنی شدنی‌بودنِ درونیِ فراداشت، نهاده می‌شود. بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون، فراداشت را با نگاه به **فرا** و شدنی‌بودنِ درونیِ آن به چنگ می‌آورند. از این رو، دومین بنیاد-گزاره نیز همانند نخستین، از پدیدارها با نگاه به پدیدار شدنشان سخن می‌گوید. A: «آن بنیاد-گزاره‌ای که همه‌ی ادراک‌ها را، به‌سانِ خودشان، پیش‌بینی می‌کند، چنین است: در همه‌ی پدیدارها، حس، و آنچه بودنی است که با آن در فراداشت همخوانی دارد، (realitas phaenomenon)، یک **بزرگیِ درونی/پُرمایه** (**intensive Größe**)، یعنی یک **پایه** (**Grad**) دارد». B: «بنیادِ همان است: در همه‌ی پدیدارها، آنچه بودنی است (das Reale)، که فراداشتی از حس است، بزرگیِ درونی/پُرمایه، یعنی یک پایه، دارد.»

در اینجا پدیدارها از دیدگاهی دیگر از نخستین بنیاد-گزاره گرفته شده‌اند. آن یکی، پدیدارها را به‌سانِ شهودها، از دیدگاه **ریختِ** جا و گاه، که در آن روبروشونده روبرو می‌شود، درمی‌یابد. بنیاد-گزاره‌ی «پیش‌بینی‌های ادراک» نه به ریخت، که به آنچه با ریخت به‌سانِ شناساننده، شناسانده می‌شود، می‌نگرد، به آنچه شناساندنی است به‌سانِ **مایه‌ی** (**Materie**) ریخت. مایه در اینجا نه به آرشِ آن ماده‌ی مادیِ پیش‌دست است. مایه و ریخت به‌سانِ «دریافت‌های بازتابی» اندیشیده شده‌اند، و آن هم به‌سانِ همگانی‌ترین‌هایی که برای درنگِ بازگشتی بر سازه‌ی آزمون برمی‌آیند (بنگرید به A 266 ff., B 322 ff.).

در گواهیِ «پیش‌بینی‌ها»، سخن از حس‌ها، از آنچه بودنی است، اما باز هم از بزرگی، و آن هم از بزرگیِ درونی/پُرمایه است. اکنون کار نه بر سرِ بنیادهای شهود، که بر سرِ چیزی بنیادین از ادراک است، یعنی از چنان پنداشتنی «که در آن همزمان، حس هست». (B 207)

الف) پرواژگیِ واژه‌ی «حس»؛ آموزه‌ی حس و دانش سرشتیِ نوین

Vieldeutigkeit des Wortes »Empfindung«; die Lehre von der Empfindung und die neuzeitliche Naturwissenschaft

در شناخت انسانی، آنچه شناختنی است باید روبرو شود و داده شود، زیرا هستنده، چیزی دیگر است تا خودِ ما، و زیرا ما هستنده را خود نساخته و نیافریده‌ایم. برای کفش‌گری نیازی نیست که نخست کفشی را به او نشان داد تا بداند کفش چیست؛ او این را بی‌کفشِ روبروشونده می‌داند و بی‌آن، بسی بهتر و راستین‌تر می‌داند، زیرا او چنین چیزی را می‌تواند بسازد. اما آنچه را او نمی‌تواند بسازد، باید از جایی دیگر به او نمایانده شود. از آنجا که ما مردمان، هستنده را به‌سانِ خودش درکل نیافریده‌ایم و هرگز نمی‌توانیم بیافرینیم، باید او، برای آنکه از آن بدانیم، به ما نشان داده شود.

در این نشان دادنِ هستنده در آشکارگی‌اش، اکنون آن کنشی که چیزها را با به شیوه‌ای ویژه آفریدنشان می‌نمایاند، کاری برجسته دارد، یعنی آفریدنِ کارِ هنری. کار، جهان را کارگر می‌افتد. جهان، تازه چیزها را درون خود می‌گشاید. شدنی‌بودن و بایستگیِ کارِ هنری، تنها گواهی بر این است که ما از هستنده تازه آنگاه می‌دانیم که به‌ویژه به ما داده شود.

به گونه‌ای رایج اما، این کار در روبرو شدن با چیزها در گرداگردِ آزمون هرروزه روی می‌دهد. برای این کار، آن‌ها باید به ما درآیند، ما را برانگیزند، به سوی ما آیند و در ما درآیند. در این میان، درافتادن‌هایی پدید می‌آیند که حس‌ها هستند. چندگانگیِ آن‌ها بر پهنه‌های دیگرگونِ حس‌های ما، یعنی دیداری، شنیداری و مانند آن، پخش می‌شود. در حس و تاخت-و-تازِ آن، ما آن چیزی را می‌یابیم که «جداییِ راستینِ آنچه آزمونی است از شناختِ پیشین را می‌سازد». (A 167, B 208/9) آنچه آزمونی است، آن پسین است، آن - از دیدگاه ما به‌سانِ نخستین - دومین، هماره پس‌آیند و همراه-بازنده.

واژه‌ی «حس» مانند واژه‌ی پنداشت، نخست پرواژه است: او یک بار به آرشِ حس‌شده است، آن سرخِ دریافت‌شده، آن آوا، حسِ سرخ، حسِ آوا. او همزمان به آرشِ حس کردن به‌سانِ نهادی از خودِ ماست. اما کار با این جدایی به پایان نمی‌رسد. آنچه با «حس» نامیده می‌شود، از آن رو چنین پرواژه است که جایگاهی میانی و به شیوه‌ای ویژه میانجی‌گرانه، میان چیزها و انسان، میان فراداشت و نهاد، می‌گیرد. بسته به اینکه ما فراداشتی را چگونه برتابیم، و بسته به دریافت از نهادی، دریافت و برتافت از باوه و نقشِ حس نیز دگرگون می‌شود. در اینجا تنها به دریافتی اشاره می‌شود که در اندیشیدن باختری بسیار زود فراگیر شد و امروز نیز بسا هنوز بر آن چیره نشده‌اند. هر چه بیشتر به آن سو رفتند که چیزها را بر پایه‌ی نمودِ نابشان، بر پایه‌ی ریخت و نهاد و گستردگی‌شان ببینند (دموکریتوس و افلاطون)، همان‌اندازه باید در برابرِ پیوندهای جایگاهی، آنچه دوری‌ها و جاها را پر می‌کند، یعنی آنچه به شیوه‌ی حسی داده شده، درآینده‌تر می‌شد. در پی آن، داده‌های حسی - رنگ، آوا، فشار و رانش - به نخستین و راستین‌ترین سنگ‌بناهایی بدل شدند که چیزی از آن‌ها خود را برهم-می‌نهد.

همین که روزی چیزها به چندگانگی‌ای از داده‌های حسی درهم‌شکسته شدند، برتافتن از باوه‌ی یگانه‌شان تنها می‌توانست چنین روی دهد که آدمی بگوید: در راستی، چیزها تنها انباشت‌هایی از داده‌های حسی هستند، افزون بر آن، ارزش کاربردی و ارزش زیبایی نیز دارند و - تا آنجا که ما آن‌ها را می‌شناسیم - ارزش راستی. چیزها، انباشت‌های ارزش‌بارِ حس‌ها هستند. حس‌ها در این میان، برای خودشان پنداشته می‌شوند. خودشان به چیز بدل می‌شوند، بی‌آنکه پیشتر گفته شود که آن چیز چیست که با شکافتنِ آن، آن پاره‌ها - یعنی حس‌ها به‌سانِ آنچه پنداری بنیادین است - برجای می‌مانند.

اما گام پسین این است که چیزهای پاره‌پاره، یعنی حس‌ها، به‌سانِ کارکردهای یک شوند برتافته شوند. فیزیک استوار می‌کند که شوندِ رنگ، خیزاب‌های نور است، دگرگونی‌های نهادیِ دوره‌ایِ بی‌پایان در اتر. هر رنگی، شمارِ لرزشِ شناسای خود را دارد، برای نمونه سرخ، درازای خیزابِ ۷۶۰ μμ و شمار لرزشِ ۴۰۰ بیلیون در هر دم را دارد. این سرخ است؛ او به‌سانِ سرخِ فراداشتی در برابرِ درافتادنِ نابِ نهادیِ حسِ سرخ شمرده می‌شود. زیباتر نیز می‌بود اگر آدمی می‌توانست این حسِ سرخ را نیز به‌سانِ نهادِ برانگیختگی، به جریان‌های الکتریکی در راه‌های عصبی بازگرداند. اگر کار به اینجا برسد، آنگاه می‌دانیم که چیزها به شیوه‌ای فراداشتی چه هستند.

چنین گشایشی از حس، بسیار دانشی به چشم می‌آید و با این همه چنین نیست، تا آنجا که پهنه‌ی داده‌شدگیِ حسی و آنچه باید گشوده شود، یعنی رنگ به‌سانِ داده‌شده، بی‌درنگ رها می‌شود. افزون بر این، نگریسته نمی‌شود که باز هم جدایی‌ای هست، که آیا ما در یک رنگ، رنگینگیِ شناسای چیزی را در سر داریم، این سرخ بر تنِ چیز را، یا حسِ سرخ را به‌سانِ داده‌شده در چشم. این داده‌شدگیِ واپسین، بی‌میانجی داده نشده است. نیازمندِ ساماندهی‌ای بسیار درهم‌پیچیده و ساختگی است تا رنگِ حسی را به‌سانِ خودش در برابرِ رنگِ چیز به چنگ آورد. اما بنگریم - با دور نگاه داشتنِ هر شناخت‌شناسی‌ای - به داده‌شدگیِ رنگِ چیز، برای نمونه به سبزِ یک

برگ، آنگاه در آنجا کمترین چیزی از شوندی که کارکردی را در ما برانگیزد، یافت نمی‌شود. ما هرگز سبزِ برگ را به‌سانِ کارکردی بر خودمان درنمی‌یابیم، که به‌سانِ سبزِ برگ.

اما آنجا که - مانند فیزیک ریاضی‌گونِ نوین - چیز و تن به‌سانِ چیزی گسترده و ایستادگی‌کننده پنداشته می‌شوند، آنجا چندگانگیِ دیداری به چندگانگی‌ای از داده‌های حسی فرو می‌کاهد. امروز، آنچه داده شده برای فیزیک اتمیِ آزمونی، تنها چندگانگی‌ای از لکه‌های نور و خط‌ها بر رویه‌ی عکاسی است. برتافتنِ این داده‌شده، نیازمندِ پیش‌نهاده‌هایی نه کمتر از برتافتنِ یک چامه است. تنها استواری و چنگ‌زدنی‌بودنِ دستگاه‌های سنجش است که این نما را پدید می‌آورد که گویی این برتافتن بر بنیادی استوارتر از آن برتافت‌های به گفته‌ی آنان تنها بر پایه‌ی درافتادن‌های نهادیِ سرایندگان در دانش‌های مینوی، ایستاده است.

خوشبختانه اما، هنوز - جز خیزاب‌های نور و جز جریان‌های عصبی - رنگینگی و درخششِ خودِ چیزها نیز هست، سبزِ برگ و زردِ گندم‌زار، سیاهیِ کلاغ و خاکستریِ آسمان. پیوند با همه‌ی این‌ها، نه تنها هنوز هست، که باید پیوسته به‌سانِ آن چیزی پیش‌نهاده شود که با پرسشگریِ فیزیولوژیک-فیزیکیِ بی‌درنگ درهم‌شکسته و باز-برتافته می‌شود.

این پرسش سر برمی‌آورد: کدام یک هستنده‌تر است، آن صندلیِ زمخت با آن چپق، که نگاره‌ی وان گوگ نشان می‌دهد، یا آن خیزاب‌های نوری که با رنگ‌های به کار رفته در آن همخوانی دارند، یا آن نهادهای حسی که ما هنگام نگریستن به نگاره «در خود» داریم؟ هر بار، حس‌ها نقشی بازی می‌کنند، اما هر بار در چمی دیگرگون. رنگِ چیز برای نمونه، چیزی دیگر است تا آن انگیزه‌ای که در چشم داده شده است و ما آن را به‌سانِ خودش هرگز بی‌میانجی به چنگ نمی‌آوریم. رنگِ چیز به چیز درپیوند است. او خود را به‌سانِ شوندِ نهادی در ما نیز به ما نمی‌دهد. خودِ رنگِ چیز، برای نمونه آن زرد، تنها این زرد به‌سانِ درپیوند با گندم‌زار است. رنگ و رنگینگیِ درخشانش، هر بار از یگانگیِ بنیادین و گونه‌ی خودِ چیزِ رنگین شناسانده می‌شوند. این، خود را تازه از حس‌ها برهم-نمی‌نهد.

این اشاره‌ها تنها باید برای این باشند که برای ما روشن کنند که بی‌درنگ روشن نیست که آدمی چه در سر دارد، آنگاه که حس می‌گوید. پرواژگیِ بی‌کرانِ واژه و چندگانگیِ ناچیره‌ی چیزِ در نظر داشته‌شده، تنها آن نااستواری و درماندگی‌ای را بازمی‌تابانند که شناساندنیِ بسنده از پیوند میان انسان و چیز را بازمی‌دارند.

فراگیر، این انگاشت چیره است که دریافت از چیزها به‌سانِ چندگانگی‌ای ناب از داده‌های حسی، پیش‌نهاده برای شناساندنِ ریاضی‌گون-فیزیکیِ تن‌هاست؛ و آموزه‌ی شناخت، که بر پایه‌ی آن، این شناخت به شیوه‌ای باوه‌مند در حس‌ها استوار است، بنیاد برای پیدایش دانش سرشتیِ نوین است. اما کار وارونه است. برنهادنِ ریاضی‌گونِ چیز به‌سانِ جنبنده‌ی گسترده در جا و گاه، این پیامد را دارد که آنچه به شیوه‌ای رایج و هرروزه داده شده است، به‌سانِ مایه‌ای ناب دریافته و به چندگانگیِ حس‌ها پاره‌پاره شود. برنهادنِ ریاضی‌گون تازه این را پدید آورد که آدمی برای آموزه‌ای همخوان از حس‌ها، دوباره گوش‌به‌زنگ شود. کانت نیز در سطحِ این برنهادن می‌ماند؛ او، مانند روایت دیرینه‌ی پیش و پس از خود، آن پهنه‌ی چیزهایی را که ما بی‌میانجی در آن، خود را در خانه می‌دانیم، از همان آغاز فراپریده است، چیزهایی را که نگارگر نیز به ما می‌نمایاند: آن صندلیِ ساده با آن چپقی که همین دم آنجا نهاده شده یا وانهاده شده است نزد وان گوگ.

ب) دریافت کانت از بود-مندی؛ بزرگی‌های درونی/پُرمایه
(Kants Begriff der Realität; intensive Größen)

هرچند سنجشِ کانت از همان آغاز در پهنه‌ی آزمونِ فراداشتِ شناختِ سرشتیِ ریاضی‌گون-فیزیکی به سر می‌برد، باز هم برتافتِ فرابودشناختیِ او از داده‌شدگیِ حسی، بنیادین از همه‌ی آنچه پیش و پس از او آمده، دیگرگون، یعنی از همه‌ی آن‌ها برتر است. برتافتنِ فراداشتی‌بودنِ فراداشت در سویه‌ی آنچه به شیوه‌ی حسی در آن داده شده است را کانت در برنهادن و با گواهیِ بنیاد-گزاره‌ی پیش‌بینی‌های ادراک به انجام می‌رساند. این، شناسه‌ی برتافتِ کانتیِ تاکنونی است که این پاره را یا به‌کل وانهاده یا از هر دیدگاهی نادرست برتافته است. گواهی بر این، آن درماندگی‌ای است که آدمی با آن، دریافتِ بنیادینی را به کار می‌برد که در این بنیاد-گزاره، نقشی باوه‌مند بازی می‌کند. آرش ما، دریافت از **آنچه بودنی است** (das Reale) و از **بود-مندی** (Realität) است.

روشنگریِ این دریافت و کاربرد آن نزد کانت، به نخستین پیش-دبستانِ درآمدن به «سنجش خرد ناب» درپیوند است. نماد «Realität» امروز به آرشِ **بودش** (Wirklichkeit) یا **هستی** (Existenz) دریافته می‌شود. چنین، از پرسش از بود-مندیِ جهان بیرون سخن می‌گویند و آرششان از آن، کاوش در این است که آیا چیزی بیرون از خودآگاهی، بودنی است و به راستی هستی دارد. «بودش-سیاسی» اندیشیدن به این آرش است که با نهادها و پیرامون‌های به راستی پیشِ‌دست، شمارش کرد. بودش‌گرایی در هنر، آن شیوه‌ی بازنمایی است که آنچه را بودنی است و آنچه را آدمی بودنی می‌پندارد، به گمان، تنها رونویسی می‌کند. ما باید آن آرشِ امروز رایج از بود-مندی در چمِ بودش را از سر به در کنیم تا دریابیم که کانت با آنچه بودنی است در پدیدار، چه در سر دارد. آن آرشِ امروز رایج از «Realität» افزون بر این، نه با آرشِ واژگانیِ بنیادین و نه با کاربردِ آغازینِ این نام در خرددوستیِ سده‌های میانه و نوین تا به کانت، همخوانی ندارد. باری، کاربرد امروزین، گمان می‌رود با نفهمیدن و برتافتِ نادرست از کاربرد زبان نزد کانت پدید آمده باشد.

Realität از realitas می‌آید؛ realis به آرشِ آنی است که به res درپیوند است. این به آرشِ چیز است. Real، آن چیزی است که به چیزی درپیوند است، آنچه **چیستی** (Wasgehalt) یک چیز، برای نمونه خانه‌ای، درختی را، همراه می‌سازد، آنچه به باوه‌ی یک چیز، به essentia درپیوند است. Realität گاهی به آرشِ کلِ این شناساننده‌ی باوه‌مندِ یک چیز یا پاره‌ساختارهای جداگانه‌ی همان است. چنین، برای نمونه، گستردگی، یک Realität از تنِ سرشتی است، و افزون بر آن، سنگینی، چگالی، نیروی ایستادگی. همه‌ی این‌ها real هستند، به res، به چیزِ «تنِ سرشتی» درپیوندند، جدا از اینکه آیا آن تن، به راستی هستی دارد یا نه. به بود-مندیِ یک میز، برای نمونه، ماده‌مندی درپیوند است؛ میز در این میان نیازی نیست بودنی، در چم امروزین «رئال»، باشد. خودِ بودنی‌بودن، هستی، چیزی است که تازه به باوه افزوده می‌شود، و از این دیدگاه، خودِ existentia نیز یک Realität شمرده می‌شد. تازه کانت بود که نشان داد بودش، پیشِ‌دست بودن، گزاره‌ای بود-مند از یک چیز نیست؛ یعنی، صد تالرِ شدنی، کمترین جدایی‌ای با صد تالرِ بودنی ندارند، یعنی از دیدگاه بود-مندی‌شان گرفته شده؛ هر بار همان چیز-بودگی است، یعنی ۱۰۰ تالر، همان چیستی، res، چه شدنی باشد و چه بودنی.

بودش را ما از شدنی‌بودن و از بایستگی جدا می‌کنیم؛ هر سه مقوله نزد کانت زیر نامِ شیوه‌مندی گردآوری شده‌اند. از اینکه در این گروه، «بود-مندی» یافت نمی‌شود، می‌توان دید که بود-مندی به آرشِ بودش نیست. بود-مندی به کدام گروه درپیوند است، یعنی همگانی‌ترین آرش آن چیست؟ او **چونی** (Qualität) است -

quale -، یک چنین و چنان، آن و آن، یک چیستی؛ «بود-مندی» به‌سانِ چیز-بودگی، به این پرسش پاسخ می‌دهد که یک چیز چیست، نه به این پرسش که آیا هستی دارد (A 143, B 182). آنچه بودنی است، آنچه res را می‌سازد، شناساننده‌ای از res به‌سانِ خودش است. چنین، دریافتِ بود-مندی در فرابودشناسیِ پیشا-کانتی گشوده می‌شود. کانت در به کار بردنِ دریافتِ فرابودشناختیِ بود-مندی، به کتاب آموزشیِ باومگارتن می‌پیوندد، که در آن، روایت دیرینه‌ی فرابودشناسیِ سده‌های میانه و نوین، به شیوه‌ای مدرسه‌ای پرداخته شده است.

خویِ بنیادینِ realitas نزد باومگارتن، determinatio، شناسابودگی است. گستردگی و ماده‌مندی، بود-مندی‌ها هستند، یعنی شناسابودگی‌هایی درپیوند با res «تن». اگر باریک‌تر بنگریم، realitas یک determinatio positiva et vera است، شناسابودگی‌ای درپیوند با باوه‌ی راستینِ یک چیز و به‌سانِ چنین چیزی نهاده‌شده. پاد-دریافتِ آن، چیستی‌ای است که چیزی را نه به شیوه‌ای آری-گویانه، که با نگاه به آنچه در آن نیست، می‌شناساند. چنین، کوری، یک نبودن است، آنی که در آنچه دیدن است، نیست. باری، کوری آشکارا هیچ نیست. او هرچند یک شناساننده‌ی آری-گویانه نیست، اما یک شناساننده‌ی نه-گویانه است، یعنی یک «**نه-گویی**» (**Negation**). پاد-دریافتِ بود-مندی، نه-گویی است.

مانند همه‌ی دریافت‌های بنیادینی که از فرابودشناسیِ روایتی برگرفته شده‌اند، کانت به این نیز، به realitas، برتافتی نوین و سنجشی می‌دهد. فراداشت‌ها، چیزهایی هستند که پدیدار می‌شوند. پدیدارها هر بار چیزی، یک چیستی را، به خود-نمایانی می‌آورند. آنچه در این میان پیش از هر چیز تاخت-و-تاز می‌آورد و بر ما می‌افتد و به ما درمی‌آید، این نخستین چیستی و چیز-بودگی، «آنچه بودنی است» در پدیدار نامیده می‌شود، aliquid sive obiectum qualificatum، «پر کردنِ جا و گاه است». آنچه بودنی است در پدیدارها، realitas phaenomenon، آنی است که به‌سانِ نخستین چیستی، باید تهیگیِ جا و گاه را پر کند تا به‌کل چیزی بتواند پدیدار شود و پدیدار شدن، آن تاخت-و-تازِ یک فرا، شدنی گردد.

آنچه بودنی است در پدیدار، در چمِ کانتی، آنی نیست که در پدیدار، بودنی است در برابرِ آنی که در آن، نا-بودنی و پندار و دودی ناب تواند بود. آنچه بودنی است، آنی است که به‌کل باید داده شده باشد تا بتوان درباره‌ی چیزی از دیدگاه بودش یا نا-بودشش برآیش کرد. آنچه بودنی است، آن چیستیِ ناب و نخستینِ بایسته به‌سانِ خودش است. بی‌آنچه بودنی است، بی‌چیز-بودگی، فراداشت نه تنها نا-بودنی، که به‌کل هیچ است، یعنی بی‌یک چیستی است که بر پایه‌ی آن، خود را به‌سانِ آن و آن بشناساند. در این چیستی، در آنچه بودنی است، فراداشت به‌سانِ چنین و چنان روبروشونده‌ای، چونی می‌یابد. آنچه بودنی است، نخستین squale‌ی فراداشت است.

در کنار این دریافتِ سنجشی از بود-مندی، کانت این نام را همزمان در آن چمِ روایتیِ فراخ‌تر برای هر چیز-بودگی‌ای که باوه‌ی چیز را همراه می‌سازد، چیز به‌سانِ فراداشت، به کار می‌برد. همخوان با آن، ما بسا و درست نزد پرسشی بنیادین از «سنجش خرد ناب»، با نماد «بود-مندیِ فراداشتی» روبرو می‌شویم. این چرخش، آن برتافتِ نادرستِ شناخت‌شناختی از «سنجش خرد ناب» را پدید آورده و پیش برده است. نامِ «بود-مندیِ فراداشتی» با نگاه به کاوش در نخستین بنیاد-گزاره گشوده شد. در اینجا پرسش این است که آیا و چگونه دریافت‌های ناب خرد، که آزمونی از فراداشت گرفته نشده‌اند، با این همه به جانمایه‌ی چیز-بودگیِ فراداشت درپیوندند، آیا برای نمونه، چندی، «بود-مندیِ فراداشتی» دارد. این پرسش به این آرش نیست که آیا چندی، بودنی و باشنده است، آیا چیزی بیرون از خودآگاهی با آن همخوانی دارد. بلکه پرسیده می‌شود که آیا چندی و

چرا، به فراداشت به‌سانِ فراداشت، به فراداشت به‌سانِ خودش، درپیوند است. جا و گاه، «بود-مندیِ آزمونی» دارند.

در دومین بنیاد-گزاره، در کنار حس و آنچه بودنی است، از بزرگیِ درونی/پُرمایه سخن می‌رود. جدایی در دریافت از بزرگی به quantum و quantitas، پیشتر گشوده شد. اگر سخن از بزرگیِ گسترده باشد، آنگاه بزرگی به آرشِ quantitas، سنجه‌ی بزرگی، و آن هم سنجه‌ی شماری برهم-نهاده است. آنچه درونی/پُرمایه است، intensio، اکنون چیزی نیست جز quantitas یک qualitas، یک آنچه بودنی است: برای نمونه، رویه‌ای درخشان (ماه). بزرگیِ گسترده‌ی فراداشت را ما آنگاه به چنگ می‌آوریم که گام‌به‌گام گستردگی‌های جایی‌اش را بپیماییم، اما بزرگیِ درونی/پُرمایه‌اش را آنگاه که به گسترده ننگریم، آنگاه که رویه را نه به‌سانِ رویه، که ناب، چیستیِ درخشش آن، آن «چه اندازه بزرگیِ» درخشش، آن رنگینگی را بنگریم. quantitas یک qualitas، همان پرمایگی (Intensität) است. هر بزرگی‌ای به‌سانِ quantitas، یگانگیِ چندگانگی‌ای است؛ اما بزرگیِ گسترده و بزرگیِ درونی/پُرمایه، این را به شیوه‌هایی دیگرگون هستند. در بزرگیِ گسترده، یگانگی همارە تنها بر بنیاد و در برهم‌نهادنِ پاره‌های نخست بی‌میانجی نهاده‌شده، به چنگ می‌آید. بزرگیِ درونی/پُرمایه اما وارونه، بی‌میانجی به‌سانِ یگانگی دریافت‌شده می‌شود. چندگانگی‌ای که به پرمایگی درپیوند است را تنها می‌توان چنان بر آن پنداشت که چیزی پرمایه به نه-گویی - تا به هیچ - نزدیک شود. چندگانگی‌های این یگانگی، در آن گسترده نیستند، چنانکه گستردگی با برهم-شمردنِ آن گستره‌ها و پاره‌های بسیار، یگانگی را به دست دهد. چندگانگی‌های جداگانه‌ی بزرگیِ درونی/پُرمایه، بسیار بیشتر از مرزبندیِ یگانگیِ یک quale سرچشمه می‌گیرند؛ خودشان هر بار دوباره یک quale هستند، بسیاری یگانگی‌ها هستند. چنین یگانگی‌هایی را ما پایه‌ها می‌نامیم. آوایی بلند برای نمونه، از شمارِ شناسایی از این آواها برهم-نهاده نشده است، که از آرام به بلند، پایگان‌بندی‌ای از پایه‌ها می‌رود. چندگانگی‌های یگانگیِ یک پرمایگی، بسیاری یگانگی‌های هر-باری هستند. چندگانگی‌های یگانگیِ یک گستردگی، هر-باری، یگانگی‌های جداگانه‌ی یک چندگانگی هستند. اما هر دو، پرمایگی و گستردگی، را می‌توان به‌سانِ چندی‌ها به شماره‌ها بازبست؛ اما پایه‌ها و پایگان‌های پرمایگی‌ها، بدین‌سان به انبوهه‌ای ناب از پاره‌ها بدل نمی‌شوند.

ج) حس نزد کانت به شیوه‌ای استعلایی دریافته‌شده؛ گواهیِ دومین بنیاد-گزاره
(Empfindung bei Kant transzendental verstanden; Beweis des zweiten Grundsatzes)

اکنون ما بنیاد-گزاره را از دیدگاه جانمایه‌ی همگانی‌اش درمی‌یابیم (A 166):

> «آن بنیاد-گزاره‌ای که همه‌ی ادراک‌ها را، به‌سانِ خودشان، پیش‌بینی می‌کند، چنین است: در همه‌ی پدیدارها، حس، و آنچه بودنی است که با آن در فراداشت همخوانی دارد، (realitas phaenomenon)، یک بزرگیِ درونی/پُرمایه، یعنی یک پایه، دارد.»

در B 207، او چنین است: «در همه‌ی پدیدارها، آنچه بودنی است، که فراداشتی از حس است، بزرگیِ درونی/پُرمایه، یعنی یک پایه، دارد.»

ما اما بنیاد-گزاره را تازه بر بنیادِ گواهی درمی‌یابیم، که نشان می‌دهد این بنیاد-گزاره - به‌سانِ بنیاد-گزاره‌ی فهم ناب - در چه پایه‌ریزی شده است. روندِ گواهی، همزمان برتافتنِ بنیاد-گزاره است. تازه از چیرگی بر گواهی است که ما در توانایی خواهیم بود که جدایی دو ریختِ A و B را برآورد کنیم و درباره‌ی برتریِ یکی بر دیگری برآیش کنیم. بایسته است نگریست: بنیاد-گزاره چیزی درباره‌ی حس‌ها می‌گوید، نه بر بنیادِ بازنمایی‌ای روان‌شناختی و آزمونی یا حتا گشایشی فیزیولوژیک از پیدایش و خاستگاهشان، که بر راهِ نگرشی استعلایی. این به آرش است: حس، پیشاپیش به‌سانِ چیزی به نگاه درآورده می‌شود که درونِ پیوندِ فرا-گذشتنی به فراداشت و هنگامِ شناساندنِ فراداشتی‌بودنش، به بازی درمی‌آید. باوه‌ی حس، از نقش آن درون پیوندِ فرا-گذشت، مرزبندی می‌شود.

بدین‌سان، کانت ایستار بنیادینی دیگرگونه در پرسش از حس و کارکردش در پدیدارِ چیزها به دست می‌آورد. حس، چیزی نیست که برایش شوندهایی جُسته شود، که داده‌شده‌ای است که داده‌شدگی‌اش از بایسته‌های شدنی‌بودنِ آزمون، دریافتنی می‌شود.

از همان داده، دریافتِ نامگذاریِ این بنیاد-گزاره‌ها به‌سانِ پیش‌بینی‌های ادراک نیز برمی‌آید.

گواهی، دوباره همان ریخت را دارد، هرچند فراز-گزاره، فرود-گزاره و برآورد به چندین گزاره کشیده شده‌اند. فرود-گزاره (B 208) با «اکنون از خودآگاهیِ آزمونی به ناب...» آغاز می‌شود؛ گذار به برآورد با «از آنجا که اکنون حس در خود...» آغاز می‌شود؛ و برآوردِ راستین با «پس به آن... از این رو...».

کوشیده شود که گواهی در ریختی ساده‌شده برساخته شود، اما چنانکه بندها تیزتر پدیدار شوند. پس از آنکه ما شناسانندهای باوه‌مند از «حس»، «بود-مندی» و «بزرگی‌های درونی/پُرمایه» را پیش نهادیم، دیگر دشواری‌ای جانمایه‌ای نمی‌تواند باشد. پیشتر، یک بار دیگر به آنچه باید گواهی شود، یادآور می‌شویم. بایسته است نشان داد که دریافتِ ناب فهم - در اینجا مقوله‌ی چونی - پدیدارها را پیشاپیش از دیدگاه آنچه در آن‌ها روبروشونده است، می‌شناساند، و همخوان با این چونیِ پدیدارها، یک چندی - در چمِ پرمایگی - شدنی و بدین‌سان، کاربرد شماره، یعنی ریاضیات، پشتوانه‌دار است. با این گواهی، همزمان به کرسی نشانده می‌شود که یک فرا، بی‌نگاه‌داشتِ یک چیستی، به‌کل نمی‌تواند روبرو شود، که در به-سو-گرفتن، پیشاپیش، پیشاپیش-گرفتنی از یک چیستی باید نهفته باشد.

فراز-گزاره (کبرا): همه‌ی پدیدارها به‌سانِ آنچه در ادراک خود را می‌نمایانند، در کنار شناسابودگی‌های جایی-گاهی، آنی را در خود دارند که آنچه را تاخت-و-تاز می‌آورد می‌سازد - کانت آن را مایه می‌نامد -، آنچه به ما درمی‌آید و بر ما می‌افتد و پهنه‌ی جایی-گاهی را پر می‌کند.
گذار: چنین بر- و پیش-افتاده‌ای (positum)، به‌سانِ چنین پیشِ-رو-افتاده و پرکننده‌ای، تنها آنگاه دریافتنی می‌شود که پیشاپیش در روشناییِ یک خویِ-چیستی، در گرداگردِ گشوده‌ی آنچه بودنی است به‌طور کلی، پنداشته شود. بر پس‌زمینه‌ی گشوده‌ی چیستی‌مندی، تنها حس‌کردنی می‌تواند یک حس‌شده شود. چنین به-سو-گرفتنی از آن چیستیِ روبروشونده، «آنی (augenblicklich)» است، بر پایاییِ به-چنگ-آوردنی برهم-نهنده استوار نیست. دریافتنِ آنچه بودنی است، یک به-سادگی-داشتن، وانهادن، spositio ی یک positum است.

فرود-گزاره (صغرا): شدنی است که در این پهنه‌ی گشوده‌ی آنچه بودنی است، آن پرکننده، میان برترینِ یک تاخت-و-تازِ کامل و تهیگیِ پهنه‌ی جایی-گاهی، دگرگون شود. همخوان با این گستره‌ی تاخت-و-تاز، در حس،

بزرگاییِ‌ای نهفته است که بر افزودنِ شماری رو به فزونی نمی‌رود، که هر بار به همان quale بازمی‌گردد، اما هر بار در چنین-و-چنان-بزرگی‌ای دیگر.

گذار: اما چه-اندازه-بزرگی، آن چندیِ یک quale، یعنی یک آنچه بودنی است، هر بار پایه‌ای شناسا از همان چیستی است. بزرگیِ آنچه بودنی است، بزرگیِ درونی/پُرمایه است.

برآورد: پس آنچه در پدیدار به ما درمی‌آید، آن حس‌کردنی به‌سانِ آنچه بودنی است، پایه‌ای دارد. تا آنجا که این پایه به‌سانِ چندی با شماره شناسانده می‌شود، و این اما نهادنی فهم‌بنیاد از «چند-بار-یکی» است، می‌تواند آنچه حس‌شده به‌سانِ چیستیِ روبروشونده، به شیوه‌ای ریاضی‌گون به ایستادگی درآورده شود.

بدین‌سان، بنیاد-گزاره گواهی شده است. او بر پایه‌ی چاپ B چنین است:

> «در همه‌ی پدیدارها، آنچه بودنی است، که فراداشتی از حس است، بزرگیِ درونی/پُرمایه، یعنی یک پایه، دارد.»

باریک‌تر، گزاره باید چنین می‌بود: در همه‌ی پدیدارها، آنچه بودنی است، که آن فرا-ایستای پایدار را بر تنِ آنچه حس‌شده می‌سازد... . به‌هیچ‌روی اما گزاره نمی‌خواهد بگوید: آنچه بودنی است، پایه‌ای دارد، زیرا فراداشتی از حس است، که وارونه: زیرا آن چیستیِ تاخت-و-تاز-آورنده‌ی حس، برای پنداشتنِ فرا-ایستادن-گذاشتن، یک بود-مندی است، و چندیِ یک بود-مندی اما، پرمایگی است، از این رو، حس - به‌سانِ چیز-بودگیِ فراداشت - خویِ فراداشتیِ یک بزرگیِ درونی/پُرمایه را دارد.

ریختِ بنیاد-گزاره در چاپ A اما وارونه، گمراه‌کننده و کمابیش در برابرِ آرشِ آنچه به راستی در سر است، می‌باشد. او این انگاشت نادرست را پیش می‌نهد که گویی نخست، حس، پایه‌ای دارد و آنگاه، آنچه با آن همخوان است و از آن به شیوه‌ای چیزگونه دیگرگون است و در پسِ آن ایستاده، یعنی آنچه بودنی است، نیز چنین است. باری، بنیاد-گزاره می‌خواهد بگوید: نخست و به راستی، آنچه بودنی است به‌سانِ quale، یک چندی از پایه دارد - و از این رو، حس نیز؛ پرمایگیِ آن به‌سانِ چیزی فراداشتی، بر پیش-داده‌شدگیِ خویِ بود-مندیِ آنچه حس‌کردنی است، استوار است. از این رو، ریختِ چاپ A را باید به این شیوه دگرگون کرد: «در همه‌ی پدیدارها، حس، و این به آرش است، پیش از آن، آنچه بودنی است، که او (حس) را به‌سانِ چیزی فراداشتی پدیدار می‌سازد، بزرگی‌ای درونی/پُرمایه دارد.»

چنین می‌نماید که ما در اینجا دلخواهانه در نوشته‌ی کانت دست می‌بریم. با این همه، تنها خودِ جداییِ ریخت‌ها در A و B نشان می‌دهد که خودِ کانت تا چه اندازه با خود در کشمکش است تا بینشِ نوینِ خویش به باوه‌ی استعلاییِ حس را، در ریختِ دریافتنیِ یک گزاره به زور بگنجاند.

ذ) شگفتیِ پیش‌بینی‌ها. بود-مندی و حس

(Das Befremdliche der Antizipationen. Realität und Empfindung)

اینکه این بنیاد-گزاره برای خودِ کانت چه اندازه نو بود را به آسانی از این بازمی‌شناسیم که کانت هماره از نو باید از آن **شگفتی‌ای** (**Befremdliche**) که این گزاره بازمی‌گوید، در شگفت می‌ماند. چه چیز نیز شگفت‌تر از این است که ما حتا آنجا که کار - مانند حس‌ها - بر سرِ آنی است که بر ما می‌افتد، آنچه ما تنها دریافت می‌کنیم، که درست نزد این «به سوی ما»، از سوی ما، فرا-گرفتنی و **پیش-گرفتنی** (**Vorgreifen**) شدنی و بایسته است؟ ادراک به‌سانِ به-سو-گرفتنِ ناب و پیش‌بینی به‌سانِ فرا-گیرانه‌ی پیش-گرفتن، در نگاه نخست، یکسره در برابرِ

هم هستند. و با این همه: تنها در روشنایِ پنداشتنِ فرا-گیرانه‌ی پیش-گیرنده از بود-مندی است که حس، این و آنی به-سو-گرفتنی و روبروشونده است.

هرچند ما می‌پنداریم، چیزی را حس کردن، چیزی را ادراک کردن، رایج‌ترین و ساده‌ترین کار جهان است. ما هستی‌های حس‌کننده‌ای هستیم. بی‌گمان! باری، یک «چیزی» و یک «چیستی» را هرگز هیچ انسانی حس نکرده است. با کدام دست‌افزارِ حسی نیز باید چنین چیزی روی دهد؟ یک «چیزی» را نه می‌توان دید و نه شنید، نه بویید، چشید یا سایید. هیچ دست‌افزارِ حسی‌ای برای «چیستی» و برای یک «این» و «آن» نیست. خویِ-چیستیِ آنچه حس‌کردنی است، باید پیشاپیش در گرداگرد و به‌سانِ گرداگردِ آنچه به-سو-گرفتنی است، پنداشته، پیشاپیش-گرفته شده باشد. بی بود-مندی، هیچ بودنی نیست، بی بودنی، هیچ حس‌کردنی‌ای نیست. از آنجا که در پهنه‌ی به-سو-گرفتن و ادراک کردن، کمتر از هر جای دیگری می‌توان چنین پیش-گرفتی را گمان برد، کانت، برای شناسا کردنِ این شگفتی، به بنیاد-گزاره‌ی ادراک، نامِ **پیش‌بینی** (Antizipation) را می‌دهد. به گونه‌ای همگانی، همه‌ی بنیاد-گزاره‌هایی که در آن‌ها، پیش-شناساندنِ فراداشت بازگو می‌شود، پیش‌بینی‌ها هستند. کانت نیز گاهی این نام را در چمِ فراخ‌تر به کار می‌برد.

ادراک انسانی، پیش‌بینی‌گرانه است. جانور نیز ادراک‌هایی، یعنی حس‌هایی دارد، اما پیش‌بینی نمی‌کند؛ او نمی‌گذارد آنچه تاخت-و-تاز می‌آورد، پیشاپیش به‌سانِ آن چیستیِ در-خود-ایستا، به‌سانِ آن دیگری‌ای که رو به خودِ او، آن جانور، به‌سانِ دیگری می‌ایستد و چنین خود را به‌سانِ هستنده می‌نمایاند، روبرو شود. همه‌ی **چارپایان**، چنانکه کانت در جایی دیگر یادآور می‌شود («دین در کرانه‌های خرد ناب»)، هرگز نمی‌توانند «من» بگویند. این به آرش است: او نمی‌تواند خود را در ایستاری نهد به‌سانِ آنی که در برابرش، دیگری‌ای فرا-ایستنده بتواند بایستد. این، آن را کنار نمی‌گذارد که جانور با خوراک و روشنایی و هوا و با دیگر جانوران در پیوند باشد و حتا در پیوندی بسیار سامان‌مند - تنها به بازیِ جانوران بیندیشیم. اما در همه‌ی این‌ها، هیچ رفتاری با هستنده نیست، همان‌سان که با ناهستنده. زندگی‌اش در این سوی گشادگیِ هستی و ناهستی می‌گذرد. در اینجا البته شاید این پرسشِ درازدامن سر برآورد که ما از کجا می‌دانیم در جانور چه می‌گذرد و چه نمی‌گذرد. بی‌میانجی هرگز نمی‌توانیم آن را بدانیم، اما با این همه، با میانجی، می‌توانیم استواری‌ای فرابودشناختی درباره‌ی جانور-بودن به دست آوریم.

نه تنها در سنجش با جانور، که پیش‌بینیِ آنچه بودنی است در ادراک، شگفت است، که به همان سان در سنجش با دریافتِ تاکنونی از شناخت نیز چنین است. آن «پیشاپیش» را که گاهِ جدایِیِ داوری‌های تحلیلی و ترکیبی نشان داده شد، به یاد می‌آوریم. داوری ترکیبی این ویژگی را دارد که باید از پیوندِ نهاد-گزاره به چیزی یکسره دیگر، به فراداشت، بیرون جهد. نخستین **فرا-رفتِ** (Hinausgriff) بنیادینِ پنداشتن در سویه‌ی به-دست-داشتنِ یک «چیستیِ» روبروشونده به‌سانِ خودش، پیش‌بینیِ آنچه بودنی است، آن ترکیبی، آن کنار-نهادنی است که در آن، به‌کل پهنه‌ی-چیستی‌ای پیش-نهاده می‌شود که پدیدارها از سوی آن باید بتوانند خود را بنمایانند. از این رو کانت در بند پایانیِ پرداختن به پیش‌بینی‌های ادراک (A 175/6, B 217) می‌گوید: «اما آنچه بودنی است، که با حس‌ها به‌طور کلی همخوانی دارد، در برابرِ نه-گویی = ۰، تنها چیزی را می‌پندارد که دریافتش در خود، یک هستی [یعنی یک باشندگی از چیزی] را دربردارد، و چیزی جز ترکیب در خودآگاهی‌ای آزمونی به‌طور کلی را آرش نمی‌دهد.»

پنداشتِ پیش-گیرنده‌ی بود-مندی، نگاه را به چیستی-هستنده به‌طور کلی می‌گشاید (اینجا «هستی» به این آرش است) و چنین، آن پیوندی را می‌سازد که بر بنیاد آن، خودآگاهیِ آزمونی به‌کل، خودآگاهی از چیزی است. چیستی به‌طور کلی، «مایه‌ی استعلایی» است، آن چیستی‌ای که برای شدنی‌ساختنِ چیزی فرا-ایستا در فراداشت، پیشاپیش بایسته است.

حس‌ها در روان‌شناسی هرگونه که بازنمایانده شوند، فیزیولوژی و عصب‌شناسی، حس‌ها را به‌سانِ فرآیندهای برانگیختگی یا هرگونه که می‌خواهند بگشایند، فیزیک، شوندهای حس‌ها را در لرزش‌های اتر و خیزاب‌های الکتریکی گواهی دهد - همه‌ی این‌ها شناخت‌هایی شدنی هستند. اما آن‌ها در پهنه‌ی پرسش از فراداشتی‌بودنِ فراداشت و پیوندِ بی‌میانجیِ ما با این، نمی‌جنبند. یافتِ کانتیِ پیش‌بینی‌های آنچه بودنی است در ادراک، به‌ویژه شگفت‌انگیز است، آنگاه که آدمی بیندیشد که از یک سو، ارج‌نهادنِ او به فیزیک نیوتنی و از سوی دیگر، ایستار بنیادین او در دریافتِ نهادِ دکارتی، به‌هیچ‌روی چنان نیستند که نگاه آزاد را به آن نا-همگانی‌بودنِ پیش‌بینی در پذیرندگیِ ادراک، یاری رسانند.

س) بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون و برترین بنیاد-گزاره. روندِ دوریِ گواهی‌ها
(.Mathematische Grundsätze und oberster Grundsatz Kreisgang der Beweise)

اکنون هر دو بنیاد-گزاره را در ریختی کوتاه‌شده با هم برگیریم، آنگاه می‌توان گفت: همه‌ی پدیدارها به‌سانِ شهودها، بزرگی‌های گسترده، و به‌سانِ حس‌ها، بزرگی‌های درونی/پُرمایه هستند: چندی‌ها. چنین چیزهایی تنها در بزرگایی‌ها شدنی هستند. اما همه‌ی بزرگایی‌ها، پیوسته‌اند. آن‌ها این خوی را دارند که در آن‌ها هیچ پاره‌ی جداشدنی‌ای هرگز کوچک‌ترینِ شدنی نیست. پس همه‌ی پدیدارها در چیستیِ روبروشدنشان و در چگونه‌ی پدیدار شدنشان، پیوسته‌اند. این خویِ پدیدارها، این پیوستگی، که هم گستردگی و هم پرمایگی‌شان به آن بازمی‌گردد را کانت در برشِ درباره‌ی دومین بنیاد-گزاره، برای هر دو بنیاد-گزاره با هم می‌کاود (A 169 ff., B 211 ff.). بدین‌سان، بنیادهای شهود و پیش‌بینی‌ها به‌سانِ بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون با هم بسته می‌شوند، یعنی به‌سانِ آنهایی که شدنی‌بودنِ کاربردِ ریاضیات بر فراداشت‌ها را به شیوه‌ای فرابودشناختی پایه‌ریزی می‌کنند.

دریافت از بزرگی - در چمِ چندی - در دانش، ایستادگی و آرشِ خویش را در شماره می‌یابد. او چندی‌ها را در شناسابودگی‌شان بازمی‌نمایاند.

زیرا پدیدارها به‌سانِ چیزی فرا-ایستا به‌طور کلی و پیشاپیش، تنها بر بنیادِ گردآوریِ پیش-گیرنده در چمِ دریافت‌های یگانگی (مقوله‌ها)، یعنی چندی و چونی، به ایستادگی درمی‌آیند، از این رو، ریاضیات بر فراداشت‌ها به کار بردنی است؛ از این رو، شدنی است که بر بنیادِ سازه‌ای ریاضی‌گون، چیزی همخوان را در خودِ فراداشت یافت و با آزمایش به گواهی رساند. بایسته‌های پدیدار شدنِ پدیدارها، آن شناسابودگیِ هر-باریِ چندی‌بنیادِ ریخت و مایه‌شان، همزمان بایسته‌های فرا-ایستادن، گردآمدگی و پایاییِ پدیدارها هستند.

دو بنیاد-گزاره از بزرگیِ گسترده و درونی/پُرمایه‌ی همه‌ی پدیدارها - تنها در دیدگاهی شناسا - برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی را بازمی‌گویند.

این داده را بایسته است نگریست، اگر بخواهیم خویِ گواهی‌های به انجام رسیده برای بنیاد-گزاره‌ها را به چنگ آوریم. جدا از دشواری‌های جانمایه‌ایِ جداگانه‌ی این گواهی‌ها، آن‌ها چیزی شگفت در خود دارند؛ زیرا ما پیوسته در آزمونیم که بگوییم: همه‌ی روندهای اندیشه در **دوری** (Zirkel) می‌گردند. به این دشواریِ گواهی‌ها، نیازی به اشاره‌ی ویژه نیست. با این همه، نیازمندِ روشنگریِ بنیادِ این دشواری است. او تنها در جانمایه‌ی ویژه‌ی بنیاد-گزاره‌ها نهفته نیست، که در باوه‌ی آن‌هاست. بنیادِ این دشواری، بنیادی بایسته است. بنیاد-گزاره‌ها باید به‌سانِ آن شناسانندهایی گواهی شوند که آزمونی از فراداشت‌ها را به‌کل تازه شدنی می‌سازند. چنین چیزی چگونه گواهی می‌شود؟ با این که نشان داده شود که خودشان تنها بر بنیادِ یگانگی و هم‌پیوندیِ دریافت‌های ناب فهم با آنچه به دیداری روبرو می‌شود، شدنی هستند.

این یگانگیِ شهود و اندیشیدن، خود، باوه‌ی آزمون است. پس گواهی در این استوار است که نشان داده شود: بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، با آن چیزی شدنی هستند که خودشان باید شدنی‌اش سازند - یعنی آزمون. این یک **دورِ آشکار** (offenkundiger Zirkel) است. بی‌گمان - و برای دریافتِ روندِ گواهی و خویِ خودِ چیز، ناگزیر است که این دور را نه تنها گمان برد و در این میان به پاکیِ گواهی بدگمان شد، که دور را به روشنی بازشناخت و آن را به‌سانِ خودش به انجام رساند. کانت باید اندکی از کار و آهنگِ ویژه‌ی خویش دریافته می‌بود، اگر روندِ دوریِ این گواهی‌ها پیشِ چشمِ درونی‌اش نیامده بود. پیشاپیش، به-کرسی-نشاندنِ او که این گزاره‌ها، بنیاد-گزاره‌ها هستند، اما با همه‌ی استواری‌شان، باز هم هرگز چنان چشم‌گیر نیستند که ۲ × ۲ = ۴، به این اشاره دارد.

و) همسان‌های آزمون
(Die Analogien der Erfahrung)

بنیاد-گزاره‌ها، قانون‌هایی هستند که همخوان با آن‌ها، فرا-ایستادنِ فراداشت برای پنداشتنِ انسانی، ریخت می‌گیرد. بنیادهای شهود و پیش‌بینی‌های ادراک، به شدنی‌ساختنِ **فرا-بودگیِ** یک **فرا** در دیدگاهی دوگانه بازمی‌گردند: یک بار از آن در-آنیِ فرا-بودگی و سپس از خویِ-چیستیِ آن فرا.

گروه دوم بنیاد-گزاره‌ها اما - از دیدگاه شدنی‌بودنِ یک فراداشت به‌طور کلی - به **ایستادگیِ** (Stand) آن، به **پایاییِ** (Ständigkeit) آن، یا چنانکه کانت می‌گوید، به «Dasein»، به «بودشِ» فراداشت، و به زبان ما: به پیشِ‌دست بودن، بازمی‌گردند.

این پرسش سر برمی‌آورد: چرا همسان‌های آزمون به بنیاد-گزاره‌های شیوه‌مندی درپیوند نیستند؟ پاسخ باید چنین باشد: زیرا Dasein تنها به‌سانِ پیوندِ نهادهای پدیدارها در میان خودشان شناساندنی است و هرگز بی‌میانجی به‌سانِ خودش.

فراداشتی تازه آنگاه می‌ایستد و به‌سانِ ایستا گشوده می‌شود که در ناوابستگی‌اش از آن کنشِ هر-باریِ پیشامدیِ ادراکِ همان، شناسانده شود. «ناوابستگی از...» اما تنها شناسانندهای نه-گویانه است. او بسنده نیست تا ایستادنِ فراداشت را به شیوه‌ای آری-گویانه پایه‌ریزی کند. این به‌روشنی تنها چنان شدنی است که فراداشت به پیوندش با دیگر فراداشت‌ها بیرون نهاده شود و این پیوند، خود در خویش، پایایی، یعنی یگانگیِ آن همبستگیِ در-خود-پایدار را داشته باشد که درون آن، فراداشت‌های جداگانه می‌ایستند. پایاییِ فراداشت از این

رو در **درهم‌بافتگی** (**nexus**) پدیدارها پایه‌ریزی شده است - باریک‌تر، در آنچه چنین درهم‌بافتگی‌ای را پیشاپیش شدنی می‌سازد.

الف) همسانی به‌سانِ همخوانی،
به‌سانِ پیوندِ پیوندها،
به‌سانِ شناساندنِ آن-که-هستی
(Analogie als Entsprechung, als Verhältnis von Verhältnissen,
als Bestimmung des Daßseins)

درهم‌بافتگی (**nexus**) مانند **برهم-نهادن** (**compositio**)، شیوه‌ای از **همبستگی** (**coniunctio**) است و در خود، پیش-پنداشتِ یگانگی‌ای را پیش‌نهاده می‌گیرد. باری، اکنون کار نه بر سرِ آن همبستگی‌هایی است که آنچه را داده شده، آنچه را روبرو می‌شود، در چیستی‌اش بر پایه‌ی جایی‌بودن و بود-مندی و پایه‌هایشان برهم-می‌نهند، نه بر سرِ همبستگیِ آنچه همگون است در چیستیِ پدیدار (compositio، یعنی انباشت و هم‌آیش)، که بر سرِ همبستگیِ پدیدار از دیدگاه Dasein (باشندگیِ) هر-باریِ آن، از دیدگاه باشندگی‌اش است. اما پدیدارها دگرگون می‌شوند، هر یک در گاه-نقطه‌هایی دیگرگون با دیرندِ گاهیِ هر بار دیگرگون هستند، و در پی آن، از دیدگاه Daseinشان، ناهمگون‌اند. زیرا اکنون کار بر سرِ شناساندنِ **پایایی** (**Ständigkeit**) فراداشت است، و در پی آن، بر سرِ ایستادنِ آن در یگانگیِ همبستگی با دیگران، پس بر سرِ شناساندنِ Dasein آن در پیوند با Dasein دیگران، کار بر سرِ همبستگیِ ناهمگون است، بر سرِ با-هم-ایستادنِ یگانه در پیوندهای گاهیِ هر بار دیگرگون. این با-هم-ایستادنِ کلِ پدیدارها در یگانگیِ قانون‌های با-هم-بودنشان، یعنی بر پایه‌ی قانون‌ها، اما چیزی نیست جز سرشت. «زیر سرشت (در چمِ آزمونی) ما همبستگیِ پدیدارها را بر پایه‌ی Daseinشان، بر پایه‌ی قانون‌های بایسته، یعنی بر پایه‌ی قانون‌ها، درمی‌یابیم. پس قانون‌هایی شناسا هستند، و آن هم پیشین، که تازه سرشتی را شدنی می‌سازند». (A 216, B 263) این «قانون‌های بنیادین» در آن بنیاد-گزاره‌هایی بازگو می‌شوند که کانت نامِ «**همسان‌های آزمون**» (**Analogien der Erfahrung**) را بر آن‌ها می‌نهد. اکنون کار - مانند بنیاد-گزاره‌های پیشین - نه بر سرِ «شهود»، نه بر سرِ «ادراک»، که بر سرِ کلِ شناخت است که در آن، کلِ فراداشت‌ها، یعنی سرشت در باشندگی‌اش، شناسانده می‌شود، بر سرِ آزمون. اما چرا «همسان‌ها»؟ «**همسانی** (**Analogie**)» چه آرشی دارد؟ ما در اینجا می‌کوشیم در پیش‌رفتی وارونه - از روشنگریِ نام - دریافتِ این بنیاد-گزاره‌ها را پیش‌آماد سازیم.

پیشتر، یک بار دیگر، جداییِ همگانیِ این بنیاد-گزاره‌ها از آن پیشین‌ها، شناسا شود. نزد بنیاد-گزاره‌های ریاضی‌گون، کار بر سرِ آن قانون‌های یگانگیِ همبستگی است که همخوان با آن‌ها، فراداشت به‌سانِ یک چیستیِ روبروشونده، در چیستی‌اش شناسانده می‌شود. بر بنیادِ قانون‌های برهم-نهادنِ چندی‌بنیاد در پهنه‌ی گستردگیِ جا و پرمایگیِ حس‌شده، می‌توان ریخت‌های شدنیِ روبروشونده را پیشاپیش برساخت. برساختنِ ریاضی‌گونِ نمود، یعنی چیستیِ پدیدارها را، می‌توان از آزمون با نمونه‌ها گواهی و استوار کرد. (A 178, B 221) نزد بنیاد-

گزاره‌های پسین، کار نه بر سرِ شناساندنِ آنچه روبرو می‌شود در چیستی‌اش، که بر سرِ شناساندنِ اینکه آیا و چگونه و آنکه، روبروشونده روبرو می‌شود و فرا-می‌ایستد است، بر سرِ شناساندنِ Dasein هر-باریِ پدیدارها درونِ همبستگی‌شان.

Dasein یک فراداشت - اینکه آیا باشنده است و آنکه باشنده است - را هرگز نمی‌توان پیشین با پنداشتنِ نابِ Dasein شدنیِ آن، بی‌میانجی به زور پدید آورد و پیش روی ما نهاد. ما تنها می‌توانیم Dasein یک فراداشت - اینکه او باید آنجا باشد - را از پیوندِ آن فراداشت با دیگران برآوریم، نه آنکه Dasein را بی‌میانجی پدید آوریم. ما می‌توانیم این Dasein را بر پایه‌ی قانون‌هایی شناسا بجوییم، حتا آن را به‌سانِ چیزی بایسته بشماریم، اما با این کار، باز هم نمی‌توانیم و هرگز نمی‌توانیم آن را جادو کنیم. باید گذاشت تا یافته شود. اگر یافته شد، می‌توانیم آن را به‌سانِ جُسته‌شده، بر پایه‌ی شناسه‌هایی شناسا بازشناسیم، «همانند سازیم».

این قانون‌های جُستن و یافتنِ همبستگیِ Dasein پدیدارها - آن Dasein یکیِ داده‌نشده در پیوند با Dasein داده‌شده‌ی دیگری - این قانون‌های شناساندنِ پیوندِ Dasein فراداشت‌ها، همسان‌های آزمون هستند. همسانی به آرشِ **همخوانی** (Entsprechung) است، پیوندی را در سر دارد، یعنی پیوندِ «چگونه - چنین». آنچه در این میان در این پیوند می‌ایستد، باز هم پیوندها هستند. همسانی، بر پایه‌ی دریافتِ بنیادینش، پیوندی از پیوندهاست. بسته به اینکه چه چیزی در این پیوند می‌ایستد، آدمی همسان‌های ریاضی‌گون و فرابودشناختی را از هم بازمی‌شناسد. در پیوندِ «چگونه - چنین»، برای ریاضیات، پیوندهایی می‌ایستند که - کوتاه سخن - به‌سانِ همگون، برساختنی هستند: چگونه a به b، چنان c به d. اگر a و b در پیوندشان داده شده باشند و به همان سان c، آنگاه بر پایه‌ی همسانی، d را می‌توان شناساند، برساخت، و با چنین برساختنی، خود، کنار نهاد. اما نزد همسانیِ فرابودشناختی، کار نه بر سرِ پیوندهای نابِ چندی‌بنیاد، که بر سرِ پیوندهای چونی‌بنیاد است، بر سرِ پیوندهایی میان ناهمگون. در اینجا، روبروشدنِ آنچه بودنی است، باشندگی‌اش، به ما وابسته نیست، که ما به او وابسته‌ایم. اگر در پهنه‌ی آنچه روبرو می‌شود، پیوندی از روبروشوندگان داده شده باشد و چیزی همخوان با یکی از دو داده‌شده، اکنون نمی‌توان خودِ چهارمی را برآورد، چنانکه با چنین برآوردی، پیشاپیش باشنده نیز باشد. بلکه وارونه، بر پایه‌ی قانونِ همخوانی، تنها می‌توان به پیوندِ سومی با چهارمی رسید. ما از همسانی، تنها دستوری به پیوندی از یک داده‌شده با یک داده‌نشده به دست می‌آوریم، یعنی دستوری که چگونه ما از داده‌شده، آن داده‌نشده را باید بجوییم و به‌سانِ چه باید با آن روبرو شویم، اگر خود را بنمایاند.

اکنون روشن می‌شود چرا کانت می‌تواند و باید بنیاد-گزاره‌های شناساندنِ پیوندِ Dasein پدیدارها در میان خودشان را همسان‌ها بنامد. از آنجا که کار بر سرِ شناساندنِ Dasein است، یعنی آنکه و آیا چیزی هست، و Dasein سومی هرگز پیشین به دست نمی‌آید، بلکه تنها می‌توان با آن روبرو شد، و آن هم در پیوند با باشنده، پس قانون‌های بایسته در اینجا، همواره قانون‌هایی برای یک همخوانی هستند: همسان‌ها. در چنین قانون‌هایی، از این رو، پیش-گرفت بر همبستگی‌ای بایسته از ادراک‌ها و پدیدارها به‌طور کلی، یعنی بر آزمون، نهفته است. همسان‌ها، همسان‌های آزمون هستند.

ب) همسان‌ها به‌سانِ قانون‌های شناساندنِ همگانیِ گاه
(Die Analogien als Regeln der allgemeinen Zeitbestimmung)

از این رو، «بنیادِ» همسان‌های آزمون بر پایه‌ی B 218 چنین است:

«آزمون تنها با پنداشتنِ همبستگی‌ای بایسته از ادراک‌ها شدنی است.»

و بر پایه‌ی A 176/7 گسترده‌تر:

«همه‌ی پدیدارها، بر پایه‌ی Daseinشان، پیشین زیر قانون‌های شناساندنِ پیوندشان در میان خودشان در **یک گاه** می‌ایستند.»

با واژه‌ی «گاه»، آن واژه‌ی کلیدی داده شده است که آن همبستگی‌ای را نشان می‌دهد که در آن، این بنیاد-گزاره‌ها به‌سانِ قانون‌ها، به شیوه‌ای پیش-گیرنده می‌جنبند. کانت از این رو، همسان‌ها را آشکارا «قانون‌های شناساندنِ همگانیِ گاه» می‌نامد. شناساندنِ «همگانیِ» گاه، به آرشِ آن شناساندنِ گاهی است که پیش از هر گاه‌سنجیِ آزمونی در فیزیک جای دارد، و آن هم بایسته، به‌سانِ بنیادِ شدنی‌بودنش، پیشاپیش جای دارد. از آنجا که فراداشتی از دیدگاه دیرندش، از دیدگاه پیاپی‌اش با دیگران و از دیدگاه هم‌گاهی‌اش، می‌تواند در پیوند با گاه بایستد، کانت «سه قانونِ همه‌ی پیوندهای گاهیِ پدیدارها» را از هم بازمی‌شناسد (A 177, B 219)، یعنی Dasein پدیدارها در گاه، از دیدگاه پیوندشان با گاه.

در بنیاد-گزاره‌های پیشین، بی‌میانجی از گاه سخن نبود. چرا در همسان‌های آزمون، بازبستگی به گاه به پیش‌زمینه می‌آید؟ گاه چه کاری با آنچه این بنیاد-گزاره‌ها سامان می‌دهند، دارد؟ این قانون‌ها به پیوندِ پدیدارها در میان خودشان از دیدگاه «Dasein»شان بازمی‌گردند، یعنی به پایاییِ فراداشت در کلِ داشته‌ی پدیدارها. پایایی یک بار به آرشِ فرا-ایستادن، باشندگی است؛ اما پایایی به آرشِ پاییدن، ماندن نیز هست. در نامِ «پایایی»، ما هر دو را در یکی می‌شنویم. او به آرشِ باشندگیِ پاینده، Dasein فراداشت است. ما به آسانی می‌بینیم: باشندگی، اکنون‌بودگی، پیوندی با گاه در خود دارد، به همان سان پاییدن و ماندن. بنیاد-گزاره‌هایی که شناساندنِ پایاییِ فراداشت را در بر می‌گیرند، از این رو بایسته و در چمی برگزیده، با گاه سروکار دارند. پرسش برای ما این است: به چه شیوه‌ای؟ پاسخ آنگاه برمی‌آید که ما یکی از بنیاد-گزاره‌ها را بیندیشیم و گواهی‌اش را بپیماییم. ما برای این کار، نخستین همسانی را برمی‌گزینیم (A 182 ff., B 224 ff.).

برای آماده‌سازی، کوتاه نشان داده شود که کانت به چه شیوه‌ای باوه‌ی گاه را مرزبندی می‌کند. در این میان، خود را به آنچه برای دریافتِ این بنیاد-گزاره‌ها نیاز است، مرزبندی می‌کنیم. اگر نیک بنگریم، ما اما درست تازه با برنهادنِ همسان‌های کانت و با گواهی‌هایشان، چیزی باوه‌مند درباره‌ی دریافت او از گاه می‌آزماییم.

از گاه، تاکنون تنها در گذر، هنگامِ شناساندنِ باوه‌ی جا، سخن رفته است. ما در آنجا گفتیم: آنچه همخوان با گفته‌ها درباره‌ی جاست، برای گاه نیز استوار است. ما همچنین می‌یابیم که کانت کاوش در گاه را در یگانگی با کاوش در جا، در زیبایی‌شناسیِ استعلایی، پیش‌درآمدی می‌کند. ما آگاهانه می‌گوییم: پیش‌درآمدی می‌کند - زیرا

آنچه در آنجا درباره‌ی گاه کاویده می‌شود، نه آنچه را کانت باید بگوید به پایان می‌رساند و نه به‌کل، آنچه را برآیش‌گر است، به دست می‌دهد.

گاه نخست، همخوان با جا و با همان بنیادهای گواهی، به‌سانِ شهود ناب بازنمایانده می‌شود. هم‌گاهی و پیاپی، پیشاپیش پنداشته شده‌اند. تنها زیر این پیش-پنداشت است که آدمی می‌تواند بپندارد که برخی روبروشوندگان در یک و همان گاه (همگاه) یا در گاه‌های دیگرگون (پیاپی) هستند. «... گاه‌های دیگرگون، همگاه نیستند، که پیاپی‌اند (همان‌سان که جاهای دیگرگون پیاپی نیستند، که همگاه‌اند).» (A 31, B 47) اما گاه‌های دیگرگون، تنها پاره‌های یک و همان گاه هستند. گاه‌های دیگرگون، تنها مرزبندی‌های یک گاهِ یگانه‌ی کل هستند. این، خود را تازه با افزودن برهم نمی‌نهد، که بی‌کران‌کشی، نا-کران‌مند است، با برهم-نهادن ساخته نشده، که داده شده است. این کلِ یگانه‌ی بنیادینِ یگانه از پیاپی، پیشاپیش بی‌میانجی پنداشته شده است، یعنی گاه، یک شهودشده‌ی پیشین است، «شهود ناب» است.

جا، ریختِ آن در-آنی است که همه‌ی پدیدارهای بیرونی در آن روبرو می‌شوند. اما گاه به این مرزبند نیست، او همچنین ریختِ پدیدارهای درونی است، یعنی پدید آمدن و پیاپیِ شیوه‌های رفتاری و آزمون‌های ما. از این رو، گاه، ریختِ همه‌ی پدیدارها به‌طور کلی است. «در او تنها، همه‌ی بودشِ پدیدارها شدنی است.» (A 31, B 46) هر Dasein هر پدیداری، به‌سانِ Dasein، در پیوندی با گاه می‌ایستد. خودِ گاه، «نا-دگرگون‌شونده و پاینده» است، او «نمی‌گذرد». (A 144, B 183) «... خودِ گاه دگرگون نمی‌شود، که چیزی که در گاه است.» (A 41, B 58) در هر اکنونی، گاه، همان اکنون است؛ او پیوسته خودِ اوست. گاه، آن پایاییِ است که هماره هست. گاه، آن ماندنِ ناب است، و تنها تا آنجا که او می‌ماند، پیاپی و دگرگونی شدنی است. هرچند گاه در هر اکنونی، خویِ اکنون دارد، هر اکنونی، بازناگفتنی، این یگانه و از هر اکنونِ دیگری دیگرگون است. همخوان با آن، خودِ گاه، در بازبستگی به خودش، پیوندهای دیگرگونی از پدیدارها را روا می‌دارد؛ روبروشونده می‌تواند در پیوندهای دیگرگونی با گاه بایستد. اگر به گاه به‌سانِ پایا بازبسته باشد، پس به خودِ او به‌سانِ quantum، بزرگاییِ، آنگاه Dasein بر پایه‌ی بزرگیِ گاهی‌اش گرفته شده و در دیرندش، یعنی در چه-اندازه‌ای از کلِ گاه، شناساندنی است. خودِ گاه به‌سانِ بزرگی گرفته شده است. اگر پدیدارشونده به گاه به‌سانِ رده‌ای از اکنون‌ها بازبسته باشد، آنگاه چنان گرفته شده است که پیاپی در گاه هست. اگر به گاه به‌سانِ دربرگیرنده بازبسته باشد، آنگاه پدیدارشونده چنان گرفته شده است که یک‌باره در گاه هست. همخوان با آن، کانت به‌سانِ سه شیوه‌ی گاه، این‌ها را می‌شناساند: **پایایی، پیاپی و هم‌گاهی**. با بازبستن به این سه پیوندِ شدنیِ Dasein پدیدارها با گاه، یعنی پیوندهای گاهی، سه قانون برای شناساندنِ همان‌ها هست، سه بنیاد-گزاره با خویِ همسان‌ها:

I. همسانی: بنیاد-گزاره‌ی پایایی.

II . همسانی: بنیاد-گزاره‌ی پیاپیِ گاه، بر پایه‌ی قانونِ شوندپذیری.

III . همسانی: بنیاد-گزاره‌ی هم‌گاهی، بر پایه‌ی قانونِ کنشِ دوسویه یا همبودگاه.

ما می‌کوشیم نخستین همسانی را دریابیم، یعنی گواهی‌اش را بپیماییم. برای این کار، یک بار دیگر به باوه‌ی همگانیِ همسان‌ها یادآور می‌شویم. آن‌ها باید به‌سانِ آن قانون‌هایی پایه‌ریزی شوند که بر پایه‌ی آن‌ها، پیشاپیش، پایاییِ فراداشت، یعنی Dasein پدیدارها در پیوندشان با یکدیگر، شناسانده می‌شود. اما این قانون - زیرا Dasein پدیدارها از سوی ما فرمان داده نمی‌شود - نمی‌تواند Dasein را با برساختنی پیشین بنمایاند و پدید آورد. او تنها دستوری برای جُستنِ پیوندهایی به دست می‌دهد که در راستای آن‌ها، از یک Dasein، به

دیگری‌ای رسید. گواهیِ چنین قانون‌هایی، باید نشان دهد که چرا این بنیاد-گزاره‌ها بایسته‌اند و در چه پایه‌ریزی شده‌اند.

ج) نخستین همسانی و گواهی‌اش؛ گوهر به‌سانِ شناسه‌ی گاه
(Die erste Analogie und ihr Beweis; Substanz als Zeitbestimmung)

بنیاد-گزاره‌ی پایایی در ریختِ A 182 چنین است: «همه‌ی پدیدارها دربردارنده‌ی **پایا** (**گوهر / Substanz**) به‌سانِ خودِ فراداشت، و **دگرگون‌شونده**، به‌سانِ تنها شناساننده‌ی آن هستند، یعنی [به‌سانِ] شیوه‌ای که فراداشت با آن هستی دارد.»
برای آنکه این گزاره را بی‌درنگ به‌سانِ همسانی‌ای بخوانیم، بایسته است که به آن «و» بنگریم، یعنی به نام بردنِ پیوندِ پایا و دگرگون‌شونده.

کانت اشاره دارد که «در همه‌ی زمان‌ها»، نه تنها در خرددوستی، که از سوی فهم سلیم نیز، چیزی همچون گوهر، پایایی در دگرگونیِ پدیدارها، پیش‌نهاده گرفته می‌شد. بنیاد-گزاره‌ی یادشده، نا-بازگفته، در بنیادِ همه‌ی آزمون جای دارد. «از خرددوستی پرسیدند: دود چه اندازه سنگینی دارد؟ او پاسخ داد: از سنگینیِ چوبِ سوخته، سنگینیِ خاکسترِ برجای‌مانده را بکاه، آنگاه سنگینیِ دود را داری. پس او به‌سانِ چیزی بی‌ناسازگاری پیش‌نهاده گرفت: که حتا در آتش نیز، ماده (گوهر) از میان نمی‌رود، که تنها ریختِ همان، دگرگونی‌ای را از سر می‌گذراند.» (A 185, B 228) اما - چنانکه کانت پافشاری می‌کند - بسنده نیست که آدمی نیاز به بنیاد نهادنِ بنیاد-گزاره‌ی پایایی را تنها «حس کند»، که باید گواهی شود: ۱. که و چرا در همه‌ی پدیدارها، چیزی پایا هست؛ ۲. که دگرگون‌شونده چیزی نیست جز شناساننده‌ای ناب از پایا، پس چیزی که در پیوندی گاهی با پایایی به‌سانِ شناسه‌ی گاهی ایستاده است.

گواهیِ کانت، باز هم در ریختِ یک قیاس پیش نهاده شود. از آنجا که کار بر سرِ قانون‌های شناساندنِ Dasein است، و Dasein به آرشِ «در گاهی بودن» است، و Dasein، چنانکه کانت یادآور می‌شود، به‌سانِ شیوه‌ای از گاه باید شمرده شود، پس **پاشنه‌ی** راستینی که گواهی بر آن می‌چرخد، باید گاه باشد، آن باوه‌ی ویژه‌اش در پیوندش با پدیدارها. زیرا یک گواهی در ریختِ یک قیاس، در صغرا، پاشنه‌ی ریخت‌بنیادِ خویش را دارد، پس باید در صغرا، آنچه برآیش‌گر است گفته شود، آنچه کبرا را به برآورد میانجی‌گری می‌کند.

کبرا: همه‌ی پدیدارها - یعنی خودِ آنچه با ما مردمان روبرو می‌شود - در گاه روبرو می‌شوند و در پیِ آن، از دیدگاه یگانگیِ همبستگی‌شان، در یگانگیِ شناسابودگی‌ای گاهی می‌ایستند. خودِ گاه، آن پایای بنیادین است - بنیادین، زیرا تنها تا آنگاه که گاه پایا بماند، پایا به‌سانِ چیزی دیرنده در گاه، شدنی است. از این رو، پایایی به‌طور کلی، آنی است که پیشاپیش، به همه‌ی روبروشونده‌ها، پیش-نگاه‌داشته و زیر-نهاده شده است: آن **زیرساز** (**Substrat**).

صغرا: خودِ گاه را برای خودش، به شیوه‌ای بی‌کران، نمی‌توان ادراک کرد، یعنی آن گاهی که در آن، همه‌ی روبروشونده جایگاه خویش را دارد، به‌سانِ آنی دریافتنی نیست که بر پایه‌ی آن، پیشاپیش، جایگاه‌های گاهیِ جداگانه‌ی روبروشونده و در پیِ آن، خودِ این در جایگاه گاهی‌اش، شناسانده شود. در برابرِ آن، گاه به‌سانِ پایا در

همه‌ی پدیدار شدن، می‌طلبد که همه‌ی شناساندنِ Dasein پدیدارها، یعنی در-گاه-بودنشان، به این پایا، پیشاپیش و پیش از هر چیز، بازبسته باشد.

برآورد: پس ایستادنِ فراداشت، نخست و پیش از هر چیز، باید از پایاییِ دریافته شود، یعنی پنداشت از پایایی در دگرگونی، پیشاپیش به چیز-بودگیِ یک فراداشت درپیوند است.

اما پنداشت از پایایی در دگرگونی، همان چیزی است که در دریافتِ ناب فهمِ «گوهر» در سر داشته شده است. پس همخوان با بایستگیِ این بنیاد-گزاره، مقوله‌ی گوهر، بود-منديِ فراداشتی دارد. در فراداشتِ آزمون، در سرشت، پیوسته دگرگونی هست، یعنی آن گونه از Dasein که در پیِ گونه‌ای دیگر از Dasein همان فراداشت می‌آید. شناساندنِ دگرگونی‌ها - پس رویدادِ سرشتی - پایایی را پیش‌نهاده می‌گیرد. زیرا دگرگونی، تنها در بازبستگی به پایا شناساندنی است، زیرا تنها پایا می‌تواند دگرگون شود، حال آنکه دگرگون‌شونده، دگرگونی‌ای را از سر نمی‌گذراند، که تنها واگشتی را. خوی‌ها - به‌سانِ آنچه شناسانندههای گوهر دریافته می‌شوند - از این رو چیزی نیستند جز شیوه‌های دیگرگونِ پایایی، یعنی Dasein خودِ گوهر.

همه‌ی پایاییِ فراداشت‌ها بر بنیادِ پیوندِ دگرگونی‌هایشان در میان خودشان شناسانده می‌شود. دگرگونی‌ها، شیوه‌های باشندگیِ نیروها هستند. از این رو، بنیاد-گزاره‌هایی که به Dasein فراداشت‌ها بازمی‌گردند، پویایی‌شناختی نامیده می‌شوند. اما دگرگونی‌ها، دگرگونی‌های پایایی هستند. پایایی باید پیشاپیش، افق را بشناساند که درون آن، فراداشت‌ها در همبستگی‌شان، پاینده هستند. اما پایایی به‌سانِ باشندگیِ پاینده، نزد کانت، خویِ بنیادینِ گاه است. پس گاه، هنگامِ شناساندنِ پایاییِ فراداشت‌ها، نقشی سنجه‌ساز بازی می‌کند.

در همه‌ی گواهی‌های بنیاد-گزاره‌های پویایی‌شناختی، این نقشِ گاه، با این پدیدار می‌شود که هر بار در صغرا، گفتارِ برآیش‌گر درباره‌ی باوه‌ی گاه، خود را به کرسی می‌نشاند. گاه از یک سو آن دربرگیرنده‌ای است که در آن، همه‌ی پدیدارها روبرو می‌شوند، که در آن، از این رو، ایستادنِ فراداشت‌ها در پیوندهایشان از پایایی، از پیاپی و از هم‌گاهی، شناسانده می‌شود. از سوی دیگر اما - این را هر بار صغرا می‌گوید - گاه را در خودش نمی‌توان ادراک کرد. این - با بازبستن به شناساندنِ شدنیِ باشندگیِ فراداشت‌ها در هر گاهی - چیزی کمتر از این را آرش نمی‌دهد: جایگاه گاهیِ هر-باری و پیوندِ گاهیِ یک فراداشت را هرگز نمی‌توان پیشین از روندِ نابِ گاه به‌سانِ خودش برساخت، یعنی خود به دیداری بازنمایاند و پیش نهاد. بودنی در گاه، یعنی بی‌میانجی باشنده، تنها اکنونِ هر-باری است. چنین، تنها این شدنی‌بودن می‌ماند که خویِ گاهیِ فراداشتی بی‌میانجی داده‌نشده، اما با این همه بودنی را، از آنچه هر-باری باشنده است و در پیوندِ گاهیِ شدنی‌اش با این، پیشین شناساند و بدین‌سان، ریسمان راهنمایی به دست آورد که چگونه باید فراداشت را جُست. خودِ Dasein آن، همواره باید بر ما پیش-آید. پس اگر کلِ پدیدارها در فراداشتی‌بودنشان بخواهند برای ما به‌کل آزمودنی باشند، آنگاه نیازمندِ قانون‌های پایه‌مندی است که دستوری در خود داشته باشند که روبروشونده به‌طور کلی در چه پیوندهای گاهی‌ای باید بایستد تا یگانگیِ Dasein پدیدارها، یعنی یک سرشت، شدنی باشد. این شناسانندههای استعلاییِ گاه، همسان‌های آزمون هستند که نخستین‌شان را بازگفتیم.

دومین همسانی بر پایه‌ی B 232 چنین است:

«همه‌ی دگرگونی‌ها بر پایه‌ی قانونِ درهم‌بافتگیِ شوند و کارکرد روی می‌دهند»؛

بر پایه‌ی 189 A: «هر آنچه روی می‌دهد (آغاز به بودن می‌کند)، چیزی را پیش‌نهاده می‌گیرد که بر پایه‌ی قانونی، در پیِ آن می‌آید.»

گواهیِ این بنیاد-گزاره، نخستین پایه‌ریزیِ قانونِ شوندپذیری را به‌سانِ قانونی از فراداشت‌های آزمون، به دست می‌دهد.

سومین همسانی بر پایه‌ی 256 B چنین است:

«همه‌ی گوهرها، تا آنجا که در جا به‌سانِ همگاه ادراک‌شدنی باشند، در کنشِ دوسویه‌ی فراگیر هستند»؛

بر پایه‌ی 211 A: «همه‌ی گوهرها، تا آنجا که همگاه هستند، در همبودگاهِ فراگیر، (یعنی کنشِ دوسویه در میان خودشان) می‌ایستند.»

این بنیاد-گزاره و گواهی‌اش، در کنار جانمایه‌اش، برای شیوه‌ی رویارویِی کانت با لایبنیتس، از ارجی ویژه برخوردار است، چنانکه به‌کل، «همسان‌ها»، دگرگونی میان ایستارهای بنیادینِ هر دو اندیشه‌ورز را در روشنایی‌ای ویژه می‌نهند.

بایسته است در پایان، اشاره‌ای به دومین زیرگروه از بنیاد-گزاره‌های پویایی‌شناختی داده شود، که همزمان، واپسین گروه در کلِ سامانه‌ی همان‌ها را می‌سازد.

ز) خواستارهای اندیشیدنِ آزمونی به‌طور کلی
(Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt)

الف) بود-منديِ فراداشتيِ مقوله‌ها؛ شیوه‌مندی‌ها به‌سانِ بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ نهادی
(Objektive Realität der Kategorien; die Modalitäten als subjektive synthetische Grundsätze)

ما می‌دانیم: سامانه‌ی بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، بر پایه‌ی سامان و بخش‌بندیِ جدول مقوله‌ها، سامان و بخش‌بندی شده است. مقوله‌ها، آن پنداشت‌ها از یگانگی هستند که در باوه‌ی خودِ کنشِ فهم سرچشمه می‌گیرند و به‌سانِ قانون‌های همبستگیِ داوری-بنیاد، یعنی شناساندنِ چندگانگیِ روبروشونده بر تنِ فراداشت، خدمت می‌کنند. چهار نام برای چهار گروه از مقوله‌ها، چندی، چونی، همبستگی و شیوه‌مندی هستند. اکنون ما در بازنگری، روشن‌تر می‌بینیم:

در **بنیادهای شهود** نشان داده می‌شود که تا چه اندازه چندی (به‌سانِ بزرگیِ گسترده)، بایسته به باوه‌ی فراداشت به‌سانِ چیزی روبروشونده درپیوند است.

در **پیش‌بینی‌های ادراک** نشان داده می‌شود که چگونه چونی (بود-مندی)، پیشاپیش، روبروشونده را به‌سانِ چنین چیزی و به سوی چنین چیزی می‌شناساند.

در **همسان‌ها**، آن بنیاد-گزاره‌های همخوانی، یعنی در-پیوند-ایستادن و شناساندنِ آن، نشان داده می‌شود که تا چه اندازه فراداشت از دیدگاه پایایی‌اش، تنها بر بنیادِ نگاهِ پیشین به آن پیوندهایی شناساندنی است که روبروشونده (پدیدارها) در آن‌ها می‌ایستد. این پیوندها، از آنجا که باید همه‌ی فراداشت‌هایی را که به گونه‌ای شدنی به پدیدار درمی‌آیند، پیشاپیش بپندارند و دربرگیرند، تنها می‌توانند پیوندهای دربرگیرنده‌ی همه‌ی پدیدارها باشند - یعنی گاه. آن سه گروه از بنیاد-گزاره‌ها که همخوان با مقوله‌های چندی، چونی و همبستگی هستند، این را با هم همگانی دارند که پیشاپیش می‌شناسانند که چه چیزی به باوه‌ی چیز-مایه‌ی فراداشت به‌سانِ چیزی روبروشونده و پاینده درپیوند است. با بازبستن به مقوله‌ها، این سه گروه از بنیاد-گزاره‌ها نشان می‌دهند که مقوله‌ها، و تا چه اندازه، پیشاپیش، باوه‌ی چیز-مایه‌ی فراداشت، یعنی چیز-بودگیِ آن را به‌طور کلی و در کل، می‌سازند. مقوله‌های یادشده، بود-مندی‌های باوه‌ی فراداشت هستند. بنیاد-گزاره‌های یادشده گواهی می‌دهند که آن‌ها - به‌سانِ این بود-مندی‌ها - این را، یعنی فراداشت (اُبژه) را، شدنی می‌سازند، به اُبژه به‌سانِ خودش درپیوندند، و مقوله‌ها، **بود-منديِ فراداشتی** (**objektive Realität**) دارند.

بنیاد-گزاره‌های تاکنون بازگفته‌شده، آنی را به‌سانِ بنیاد می‌نهند که با آن، به‌کل تازه چشم‌اندازی پدید می‌آید که درون آن، این و آن و بسیاری در همبستگی، به‌سانِ چیزی فراداشتی می‌توانند روبرو شوند و بایستند.

پس دیگر کارِ گروه چهارم بنیاد-گزاره‌ها، آن **خواستارهای** (**Postulate**) اندیشیدنِ آزمونی به‌طور کلی، چیست؟ این گروه، با مقوله‌های **شیوه‌مندی** (**Modalität**) همخوانی دارد. این نام، پیشاپیش چیزی شناسا را نشان می‌دهد. شیوه‌مندی: modus، شیوه، یک چگونه - یعنی در برابرِ چیستی، در برابرِ آنچه بودنی است به‌طور کلی.
کانت کاوش در گروه چهارم بنیاد-گزاره‌ها را با این درنگ‌نوشت پیش‌درآمدی می‌کند که مقوله‌های شیوه‌مندی، چیزی «ویژه» با خود دارند (A 219, B 266). مقوله‌های شیوه‌مندی (**شدنی‌بودن، بودش یا Dasein، بایستگی**) به باوه‌ی چیز-مایه‌ی یک فراداشت درپیوند نیستند. اینکه برای نمونه، میزی شدنی، بودنی یا بایسته باشد، به‌کل به چیز-بودگیِ «میز» دست نمی‌زند؛ این هر بار همان می‌ماند. کانت این را چنین بازمی‌گوید: مقوله‌های شیوه‌مندی، گزاره‌های بود-مندِ فراداشت نیستند. آن‌ها در پی آن، به باوه‌ی چیز-مایه‌ی فراداشتی‌بودن به‌طور کلی نیز درپیوند نیستند، نه به دریافتِ نابی که باوه‌ی فراداشت به‌سانِ خودش را مرزبندی می‌کند. در برابرِ آن، آن‌ها چیزی درباره‌ی این می‌گویند که دریافت از فراداشت، چگونه با Dasein و شیوه‌های آن پیوند دارد و چگونه، بر پایه‌ی کدام شیوه‌ها، Dasein فراداشت باید شناسانده شود.

بنیاد-گزاره‌هایی که درباره‌ی این، چیزی را استوار می‌کنند، از این رو نمی‌توانند مانند آن پیشین‌ها، به این پرسش بازگردند که آیا و چگونه مقوله‌ها (شدنی‌بودن، بودش، بایستگی) بود-منديِ فراداشتی دارند، زیرا آن‌ها به‌کل به بود-منديِ فراداشت درپیوند نیستند. زیرا بنیاد-گزاره‌ها چیزی چنین را نمی‌توانند به کرسی بنشانند، پس از این دیدگاه نیز نمی‌توانند گواهی شوند. برای این بنیاد-گزاره‌ها از این رو هیچ گواهی‌ای نیست، که تنها **گشایش‌ها** (**Erläuterungen**) و **روشنگری‌هایی** (**Erklärungen**) از جانمایه‌شان.

ب) خواستارها با باوه‌ی آزمون همخوانی دارند؛
شیوه‌مندی‌ها به آزمون بازبسته‌اند، دیگر نه به اندیشیدنی‌بودن
(Die Postulate entsprechen dem Wesen der Erfahrung; die Modalitäten sind auf Erfahrung bezogen, nicht mehr auf Denkbarkeit)

خواستارهای اندیشیدنِ آزمونی به‌طور کلی، تنها آنچه را بازمی‌گویند که خواسته شده است تا فراداشتی را به‌سانِ شدنی، به‌سانِ بودنی و به‌سانِ بایسته، شناساند. در این خواست‌ها، «خواستارها»، همزمان، مرزبندیِ باوه‌مندِ شدنی‌بودن، بودش و بایستگی نهفته است. خواستارها با باوه‌ی آن چیزی همخوانی دارند که با آن، فراداشت‌ها به‌طور کلی شناساندنی هستند: با باوه‌ی آزمون. خواستارها تنها بازگفتِ آن خواسته‌ای هستند که در باوه‌ی آزمون نهفته است.

این، خود را از این رو به‌سانِ آن سنجه‌ای به کرسی می‌نشاند که شیوه‌های Dasein و در پی آن، باوه‌ی هستی، با آن سنجیده می‌شود. همخوان با آن، خواستارها چنین‌اند (A 218, B 265 f.):

۱. «آنچه با **بایسته‌های ریخت‌بنیادِ** آزمون (از دیدگاه شهود و دریافت‌ها) همخوانی دارد، **شدنی** است.»

شدنی‌بودن را کانت به‌سانِ همخوانی با آن چیزی درمی‌یابد که به‌طور کلی، پدیدار شدنِ پدیدارها را پیشاپیش سامان می‌دهد: با جا و گاه و شناساندنِ چندی‌بنیادشان. تنها آنگاه که پنداشتن به آن چیزی پایبند بماند که در گروه نخستِ بنیاد-گزاره‌ها درباره‌ی فراداشت گفته شده است، می‌توان درباره‌ی شدنی‌بودنِ آن برآیش کرد. فرابودشناسیِ روایتیِ پیشین اما وارونه، شدنی‌بودن را به‌سانِ بی‌ناسازگاری می‌شناساند. آنچه با خود ناسازگار نیست، نزد کانت هرچند اندیشیدنی است؛ اما با این اندیشیدنی‌بودن، هنوز چیزی درباره‌ی شدنی‌بودنِ Dasein یک فراداشت استوار نشده است. آنچه نمی‌تواند در جا و گاه پدیدار شود، برای ما فراداشتی ناشدنی است.

۲. «آنچه با **بایسته‌های مایه‌بنیادِ** آزمون (حس) همبستگی دارد، **بودنی** است.»

بودش را کانت به‌سانِ همبستگی با آنچه به ما چیزی بودنی، چیزی چیز-مایه نشان می‌دهد، درمی‌یابد: با حس. تنها آنگاه که پنداشتن به آن چیزی پایبند بماند که در گروه دومِ بنیاد-گزاره‌ها درباره‌ی فراداشت گفته شده است، می‌توان درباره‌ی بودشِ آن برآیش کرد. فرابودشناسیِ روایتیِ پیشین اما وارونه، بودش را تنها به‌سانِ افزوده بر شدنی‌بودن در چِمِ اندیشیدنی‌بودن به چنگ می‌آورد: existentia به‌سانِ complementum possibilitatis. اما با این، هنوز چیزی درباره‌ی خودِ بودش استوار نشده است. آنچه ناب، به شیوه‌ی فهم‌بنیاد، می‌توانست به شدنی باز هم افزوده-اندیشیده شود، تنها ناشدنی است، اما نه بودنی. بودش چه آرشی دارد، برای ما تنها در پیوندِ پنداشتن با روبروشدنِ چیزی بودنی از حس، پر و استوار می‌شود.

در اینجا ما به آن نقطه‌ای رسیده‌ایم که برتافتِ نادرست از دریافتِ بود-مندی از آن سرچشمه می‌گیرد. زیرا آنچه بودنی است، و آن هم به‌سانِ داده‌شده، تنها بودشِ یک فراداشت را استوار می‌کند، آدمی - به نادرستی - بود-مندی را با بودش یکسان نهاده است. اما بود-مندی تنها بایسته‌ای برای داده‌شدگیِ یک بودنی است، هرچند، هنوز خودِ بودشِ آن بودنی نیست.

۳. «آنچه همبستگی‌اش با بودنی، بر پایه‌ی بایسته‌های همگانیِ آزمون شناسانده شده است، **بایسته** (هستی دارد).»

بایستگی را کانت به‌سانِ شناسابودگی با آنچه همبستگی با بودنی را - از همخوانی با یگانگیِ یک آزمون به‌طور کلی - استوار می‌کند، درمی‌یابد. تنها آنگاه که پنداشتن به آن چیزی پایبند بماند که در گروه سومِ بنیاد-گزاره‌ها درباره‌ی پایاییِ فراداشت گفته شده است، می‌توان درباره‌ی بایستگیِ آن برآیش کرد. فرابودشناسیِ روایتیِ پیشین اما وارونه، بایستگی را تنها به‌سانِ آنی درمی‌یافت که نمی‌تواند نباشد. اما زیرا Dasein تنها به‌سانِ افزوده‌ای بر شدنی و این تنها به‌سانِ اندیشیدنی شناسانده می‌شد، این شناسه‌ی بایستگی نیز در پهنه‌ی اندیشیدنی‌بودن می‌ماند؛ بایسته، آن نااندیشیدنی به‌سانِ ناهستنده است. اما آنچه را ما باید بیندیشیم، نیازی نیست از این رو هستی داشته باشد. ما به‌کل هرگز نمی‌توانیم Dasein یک فراداشت را در بایستگی‌اش بشناسیم، که هماره تنها Dasein نهادی از یک فراداشت را در پیوند با دیگری‌ای.

ج) هستی به‌سانِ هستیِ فراداشت‌های آزمون؛
شیوه‌مندی‌ها در پیوند با نیروی شناخت
(Sein als Sein der Gegenstände der Erfahrung; Modalitäten im Verhältnis zur Erkenntniskraf)

از این گشایشِ جانمایه‌ی خواستارها، که هم‌ارز با شناساننده‌ی باوه‌مندِ شیوه‌مندی‌هاست، برمی‌گیریم که کانت، آنگاه که شیوه‌های هستی را می‌شناساند، همزمان، هستی را به هستیِ فراداشت‌های آزمون مرزبند می‌کند. آن گشایش‌های نابِ منطقی از شدنی‌بودن، بودش، بایستگی، آن‌گونه که فرابودشناسیِ خردبنیاد می‌پروراند، پس زده می‌شوند؛ کوتاه: هستی دیگر از اندیشیدنِ ناب شناسانده نمی‌شود. اما پس از چه؟ چشمگیر در خواستارها، آن دستورِ بازگردنده است: «آنچه همخوانی دارد با»، «آنچه همبستگی دارد با»؛ شدنی‌بودن، بودش، بایستگی، از پیوندِ **نیروی شناختِ ما** (**unseres Erkenntnisvermögens**) - به‌سانِ شهودی اندیشه‌بنیاد شناسانده‌شده - با آن بایسته‌های شدنی‌بودنِ فراداشت‌ها که در خودِ این نیرو نهفته‌اند، دریافته می‌شوند.

شیوه‌مندی‌های شدنی‌بودن، بودش، بایستگی، چیزی چیز-مایه به چیز-بودگیِ فراداشت نمی‌افزایند، و با این همه، یک ترکیب هستند. آن‌ها فراداشت را هر بار در پیوندی با بایسته‌های فرا-ایستادنش می‌نهند. اما این بایسته‌ها، همزمان، بایسته‌های فرا-ایستادن-گذاشتن، آزمودن، و در پیِ آن، کنش‌های نهاد هستند. خواستارها نیز بنیاد-گزاره‌های ترکیبی هستند، اما نه فراداشتی، که تنها **ترکیبیِ نهادی**. این می‌خواهد بگوید: آن‌ها چیز-بودگیِ فراداشت، یعنی اُبژه را، برهم-نمی‌نهند، که کلِ باوه‌ی فراداشت را که با سه بنیاد-گزاره‌ی نخست شناسانده شده است، این را، در پیوندِ شدنی‌اش با نهاد و با شیوه‌های پنداشتنِ شهودی-اندیشه‌بنیادِ آن، می‌نهند. شیوه‌مندی‌ها به دریافت از فراداشت، پیوندِ همان را با نیروی شناختِ ما می‌افزایند (A 234, B 286). از این رو، سه شیوه‌ی هستی نیز به سه گروه نخستِ بنیاد-گزاره‌ها بازبسته شده‌اند. آنچه در این‌ها گفته شده، شیوه‌مندی‌ها را

پیش‌نهاده می‌گیرد. تا آنجا، گروه چهارم بنیاد-گزاره‌های ترکیبیِ فهم ناب، از دیدگاه پایگان، بر دیگران پیشی دارد. وارونه، شیوه‌مندی‌ها تنها در پیوند با آنچه در گروه‌های پیشین نهاده شده است، شناسانده می‌شوند.

ذ) روندِ دوریِ گواهی‌ها و گشایش‌ها
(Kreisgang der Beweise und Erläuterungen)

از اینجا روشن می‌شود که گشایشِ خواستارها نیز، همانند گواهی‌های دیگر بنیاد-گزاره‌ها، در **دوری** (**Kreis**) می‌گردد. چرا این روندِ دوری هست و چه می‌گوید؟

بنیاد-گزاره‌ها باید به‌سانِ آن گزاره‌هایی گواهی شوند که شدنی‌بودنِ آزمونی از فراداشت‌ها را پایه‌ریزی می‌کنند. این گزاره‌ها چگونه گواهی می‌شوند؟ با نشان دادنِ اینکه این گزاره‌ها، خود، تنها بر بنیادِ یگانگی و هم‌آیشیِ دریافت‌های ناب فهم با ریخت‌های شهود، یعنی با جا و گاه، شدنی هستند. اما یگانگیِ اندیشیدن و شهود، خود، باوه‌ی آزمون است. گواهی در این استوار است که نشان داده شود: بنیاد-گزاره‌های فهم ناب، با آن چیزی شدنی هستند که خودشان شدنی‌اش می‌سازند، یعنی با باوه‌ی آزمون. این یک **دورِ آشکار** (**offenkundiger Zirkel**) است، و آن هم دوری بایسته. بنیاد-گزاره‌ها در بازگشتی به آنچه **برون‌آیی** (**Hervorgang**) آن را شدنی می‌سازند، گواهی می‌شوند، زیرا این گزاره‌ها چیزی جز این را نباید به روشنایی آورند که خودِ این روندِ دوری؛ زیرا این، باوه‌ی آزمون را می‌سازد.

کانت در بخش پایانیِ کار خویش (A 737, B 765) درباره‌ی بنیاد-گزاره‌ی فهم ناب می‌گوید که او «این خویِ ویژه را دارد که خود، نخست، بنیادِ گواهیِ خویش، یعنی آزمون را، شدنی می‌سازد، و در این [آزمون] هماره باید پیش‌نهاده گرفته شود.» بنیاد-گزاره‌ها، گزاره‌هایی هستند که بنیادِ گواهیِ خویش را پایه‌ریزی می‌کنند و این پایه‌ریزی را بر بنیادِ گواهی می‌نهند. به سخنی دیگر: بنیادی که آن‌ها می‌نهند، یعنی باوه‌ی آزمون، چیزی پیشِ‌دست نیست که ما به آن بازگردیم و آنگاه به سادگی بر آن بایستیم. آزمون، رویدادی در-خود-چرخنده است که با آن، آنچه درونِ آن دایره جای دارد، گشوده می‌شود. اما این **گشاده** (**Offene**)، چیزی نیست جز **آن میانه** (**das Zwischen**) میان ما و چیز.

ح) برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی؛ آن میانه
(Der oberste Grundsatz aller synthetischen Urteile;
das Zwischen)

آنچه کانت به آن رسید و آنچه را به‌سانِ رویدادی بنیادین، هماره از نو می‌کوشد به چنگ آورد، این است: ما مردمان، در توانمان هست که هستنده را، آنی که خود نیستیم، بشناسیم، هرچند ما این هستنده را خود نساخته‌ایم. هستنده بودن در میانه‌ی **روبرویی‌ای** (**Gegenüber**) گشاده از هستنده، این، آن **بی‌وقفه‌شگفت** (**unausgesetzt Befremdende**) است. در ریختِ کانتی، این چنین است: فراداشت‌ها را به‌سانِ خودشان،

فرا-ایستاده داشتن، هرچند آن روبرو-شدن-گذاشتن، به دست ما روی می‌دهد. چنین چیزی چگونه شدنی است؟ تنها چنانکه بایسته‌های شدنی‌بودنِ آزمودن (جا و گاه به‌سانِ شهودهای ناب و مقوله‌ها به‌سانِ دریافت‌های ناب فهم) همزمان، بایسته‌های فرا-ایستادنِ فراداشت‌های آزمون باشند.

آنچه چنین بازگو می‌شود را کانت به‌سانِ برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های ترکیبی برنهاده است. اکنون روشن می‌شود که روندِ دوری در گواهیِ بنیاد-گزاره‌ها چه آرشی دارد - چیزی جز این نه: بنیاد-گزاره‌ها در بنیاد، هماره تنها آن برترین بنیاد-گزاره را بازمی‌گویند، اما چنانکه در هم‌پیوندی‌شان، همه‌ی آنچه را به جانمایه‌ی کاملِ باوه‌ی آزمون و باوه‌ی یک فراداشت درپیوند است، به‌ویژه نام می‌برند.

دشواریِ بنیادینِ دریافتِ این پاره از «سنجش خرد ناب» و کلِ این کار، در این است که ما از شیوه‌ی اندیشه‌ی هرروزه یا دانشی می‌آییم و در ایستارِ آن می‌خوانیم. ما یا رو به آنی داریم که از خودِ فراداشت گفته می‌شود، یا رو به آنی که درباره‌ی شیوه‌ی آزمونِ آن کاویده می‌شود. اما آنچه برآیش‌گر است، نه تنها نگریستن به این یکی و نه تنها به آن دیگری است، و نه حتا تنها به هر دو با هم، که بازشناختن و دانستنِ این است:

۱. که ما باید هماره در آن میانه، میان انسان و چیز، بجنبیم؛

۲. که این میانه، تنها آنگاه هست که ما در آن بجنبیم؛

۳. که این میانه، چونان ریسمانی از چیز به انسان کشیده نمی‌شود، که این میانه به‌سانِ پیش-گرفت (Vorgriff)، از فرازِ چیز فراتر می‌رود و به همان سان، به پسِ پشتِ ما بازمی‌افکند. **پیش-گرفت، باز-افکنی (Rück-wurf) است.**[39]

از این رو، اگر ما - از نخستین گزاره‌ی «سنجش خرد ناب» بدین سو - در این ایستار بخوانیم، همه چیز پیشاپیش در آغاز، در روشنایی‌ای دیگر جای می‌گیرد.

---

39. **پیش-گرفت، باز-افکنی است (Vor-griff ist Rück-wurf)**: این گزاره‌ی هایدگر، چکیده‌ی ژرفی از دریافت او از اندیشه‌ی استعلایی است. Vorgreifen به معنای پیشاپیش به چنگ آوردن و پیش‌بینی کردن است. Entwurf (فرا-افکنی) که بنیادِ پروژه‌ی ریاضی‌گون بود، از ریشه‌ی werfen (افکندن) می‌آید. هایدگر در اینجا با واژگان بازی می‌کند تا نشان دهد که آن فرا-افکنی یا پیش-گرفتی که به سوی چیزها دست می‌اندازد تا چیستی‌شان را پیشاپیش بنهد، در همان دم، ما را به خودمان و به بنیادهای شناسانندگی‌مان **باز-می‌افکند**. این جنبشی دو سویه است که آن «میانه» را می‌آفریند.

فرجام

ما کوشیدیم به آموزه‌ی بنیاد-گزاره‌ها راه یابیم، زیرا در این میانه‌ی «سنجش خرد ناب»، پرسش از چیز، از نو برنهاده و پاسخ داده می‌شود. ما پیشتر گفتیم پرسش از چیز، پرسشی دیرینه‌ای است؛ اکنون روشن‌تر می‌بینیم تا چه اندازه چنین است. پرسشگریِ کانت از چیز، از شهود و اندیشیدن می‌پرسد، از آزمون و بنیاد-گزاره‌هایش، یعنی از انسان می‌پرسد. پرسش: **یک چیز چیست؟** پرسش است: **انسان کیست؟** این به آرشِ آن نیست که چیزها به ساخته‌ای انسانی بدل شوند، که به آرشِ وارونه‌ی آن است: انسان به‌سانِ آنی باید دریافته شود که همواره از فرازِ چیزها می‌جهد، اما چنانکه این جهیدن تنها آنگاه شدنی است که چیزها روبرو شوند و چنین، درست، خودشان بمانند - آنگاه که ما را به پسِ پشتِ خودمان و رویه‌ی (Oberfläche) ما بازپس فرستند. در پرسش کانت از چیز، **گستره‌ای** (Dimension) گشوده می‌شود که میان چیز و انسان جای دارد، که از فرازِ چیزها فراتر و به پسِ پشتِ انسان بازمی‌رسد.

پیوست

پیوست به برگ ۹۸ به پس

پیش‌نهاده‌های خرددوستیِ دکارت، پس از آن «آغازِ» پنداریِ خرددوستیِ نوین:

۱. **استواری** (Gewißheit) - دانش - به‌سانِ توانِ باورِ آزاد به خویشتن؛

۲. افزون بر آن، هر بار منِ خویش (ego) - به‌سانِ این - به راستی هستنده؛ اینکه تکین، هستنده است و درست او، res singulare؛ نه در همگانی، هستیِ نمونه‌ها.

(پیش‌نهاده گرفتنِ واژگونیِ نام‌گرایی، و آن هم نام‌گراییِ پسین؛ آن پیشین (سده‌ی دهم/یازدهم) از دیدگاه فرابودشناختی، در سویه‌ی تکین، به‌کل برآیش‌گر نمی‌شود.)

۳. آنچه باوه‌مند است از شهود (intuitus) - خود دریافتن و گواهی دادن - و همخوان با آن، برآورد (deductio).

آن ریاضی‌گون - آن قانون.

۴. **هستنده‌ی آفریده** (**Ens creatum**) و با این همه همزمان، در خود باوه‌مند - (نام‌گرایی).

پیوست به برگ ۱۰۲ به پس

ریاضی‌گون، خود را به باوه‌ی شناساننده و به بنیاد برای همه‌ی دانش فرامی‌برد.

چنین دانشی باید در فرا-افکنی، رو به کلِ هستنده داشته باشد و درست از این رو، پیش-داده‌ای را نپذیرد؛ باید خود را بر بنیادها، بر بنیاد-گزاره‌هایی بنهد که یکه از باوه‌ی گزاره و نهادن برگرفته شده‌اند. باوه‌ی گزاره‌ی ساده، پیوندِ نهاد و گزاره است. پیوندِ نهاد-گزاره.

۱. آنگاه که نهادن، خود را به‌ویژه می‌نهد، آنگاه که اندیشیدن، خود را می‌اندیشد، این را می‌یابد: اندیشیدن، این است: من می‌اندیشم؛ من می‌اندیشم، یعنی من هستم؛ «من»، خود را به‌سانِ زیرنهادِ این گزاره‌ی برگزیده، یعنی گزاره‌ی «من»، آشکار می‌کند؛ «من» به نهادِ برگزیده‌ی گزاره بدل می‌شود و چنین، به نخستین و راستین‌ترین نهاد. از آن پس، من-بودگی، نهاد-گونگی است. آرش‌های subiectum و obiectum واژگون می‌شوند. (گزاره و نهاد).

۲. جز گزاره‌ی «من» - یعنی نهادنِ «من» - در گزاره به‌سانِ خودش، این نهفته است که آنچه نهاده شده (گزاره)، با نهاد ناسازگاری نکند، که در گفته، از ناسازگاری پرهیخته شود؛ در باوه‌ی گزاره، قانونِ ناسازگاریِ پرهیختنی (گزاره‌ی ناسازگاری) نهاده شده است. (نهاد و گزاره).

۳. آنگاه که نهادن، نهاده را چنان می‌نهد که بر زیر-نهاده پایه‌ریزی شده باشد، نهادن از خود برای خود، هر بار بنیادی را می‌طلبد. در باوه‌ی گزاره، گزاره‌ی بنیاد نهفته است. (گزاره و پیوندِ گزاره و نهاد).

پیوست به برگ ۱۰۳ به پس

دکارت

بنیادِ استواری - دانشِ دانش؛ این دانش به‌سانِ استوارسازیِ داشته - نه بی‌میانجی رو به هستنده، که «من» رو به خویشتن. بنیادِ استواری: آن fides سده‌های میانه - جانمایه‌ی آموزشی؛ fides اصلاح‌گرانه - fiducia، باورِ استوار، clara et distincta perceptio.

استواریِ هم‌پیوندی: از ego cogito و sum؛ آن ergo هرچند نشانه‌ی «برآورد» نیست، اما بی‌گمان برای هم‌پیوندیِ cogito و sum است. آن هم‌گاهی - بی‌یکدیگر-نبودن.

هم‌پیوندی به‌سانِ اندیشیدگی - آن ریاضی‌گون؛ deductio به‌سانِ گشودگیِ ریاضی‌گونِ intuitus.

Clara -داشتنِ بی‌میانجیِ natura rei (دریافت)؛ distincta -پس زدن و جدا کردنِ آنچه نا-درپیوند است و استوارسازیِ آنچه درپیوند است. بنگرید به نمونه‌ی موم - چه چیزی به natura به‌سانِ res extensa درپیوند است و چه چیزی نه.

نه ego cogito به‌سانِ یک داده و نه sum به‌سانِ یک داده، که هم‌پیوندی به‌سانِ خودش؛ در آن، آن داده‌ها آویخته‌اند - پس داده‌بودگی‌شان نااستوار.

پیوست به برگ ۱۶۳ به پس

ما نزد درنگِ میانی و کوتاه درباره‌ی آموزه‌ی سنجشیِ کانت از داوری و از فهم ایستاده‌ایم. آنچه سنجشی است، بر پایه‌ی گفته‌های پیشین، آنی است که به برجستگی می‌آورد، باوه را برجسته و دریافتنی می‌سازد. با شناساننده‌ی سنجشیِ کانت از داوری و از اندیشیدن به‌طور کلی، intellectus، نخستین بار به شیوه‌ای پایه‌مند، خودبزرگ‌بینیِ آن فهمِ بی‌ریشه، به شیوه‌ای فرابودشناختی چیره می‌شود. اینکه ما این چیرگی را تا به امروز هنوز به راستی به چنگ نیاورده‌ایم، نه در برابرِ خردگراییِ در ظاهرِ کانت، که تنها در برابرِ ما سخن می‌گوید. کانت بر خردگرایی نه با روی‌گردانیِ ناب، که با شناساننده‌ی باوه‌مندِ بنیادین‌تری از اندیشیدن چیره می‌شود.
روی‌گردانیِ ناب، یا به فروافتادنی به آنچه به اصطلاح ناخردمند است می‌انجامد، یا اما به پشت‌گرمی‌ای به فهم به‌سانِ فهم سلیم بدل می‌شود. کانت، فهم را به شیوه‌ای دریافته است که هیچ اندیشه‌ورزی پیش از او. از این رو، او همچنین می‌بیند که کارِ پشت‌گرمی به فهم سلیم از چه قرار است. کانت می‌گوید، آنجا که این qualitas occulta (چونیِ نهان) در خرددوستی فرمان می‌راند، در آنجا او ارجی خود-پنداشته دارد؛ چنین چیزی «خرددوستیِ گندیده» است - فهم سلیم، لکه‌ی گندیده‌ی خرددوستی است. فهمِ راستین، به‌هیچ‌روی خودبه‌خود دریافته نمی‌شود. و از این رو، منطق راستین، و این به آرش است، معماری‌گری، بر پایه‌ی سخنی از کانت، تنها برای استادان است.
دریافتِ نوین از اندیشیدن، در پردازشِ جداییِ داوری‌ها به‌سانِ تحلیلی و ترکیبی، گشوده می‌شود. این جدایی تنها آنگاه پدیدار و پایه‌ریزی‌پذیر می‌شود که اندیشیدن در بازبستگی‌اش به فراداشت دریافته شود و اندیشیدن دیگر به‌سانِ شمارش با دریافت‌ها فهمیده نشود، که به‌سانِ کنشی باوه‌مند از شناساندنِ فراداشت و این به آرش است، به‌سانِ ایستاده در خدمتِ راستی.

از اینجا، دیدگاهِ آن جدایی به چنگ می‌آید. داوری‌ها بر پایه‌ی شیوه‌ی بازبستگی‌شان به فراداشت از هم جدا می‌شوند، و این همزمان می‌گوید، بر پایه‌ی شیوه‌ی بنیادِ شناسانندگی برای راستیِ پیوندِ نهاد-گزاره.

جداییِ پیشین و پسین و ارج آن برای جداییِ داوری. از اینجا: دستورِ پرسش برای پرسشِ بنیادینِ سنجش خرد ناب.

درنگ میانی به‌سانِ آماده‌سازی، ۱. برای کلِ بخش اصلی؛ در پیِ آن، بر بنیادِ آغازگاه نوین، به-چنگ-آوردنی باز هم بنیادین‌تر از باوه‌ی فهم؛ ۲. به‌ویژه برای برش نخست: بی‌ناسازگاری و گزاره‌ی ناسازگاری.

از این، از دیدگاهی دوگانه سخن رفته است. یک بار به‌سانِ بایسته‌ای نه-گویانه از همه‌ی داوری‌ها به‌طور کلی و آنگاه به‌سانِ برترین بنیاد-گزاره‌ی همه‌ی داوری‌های تحلیلی. بی‌ناسازگاری یک بار به آرشِ سازگاریِ پیوندِ نهاد-گزاره به‌سانِ خودش است؛ اما آنگاه، به آرشِ هم‌پیوندی‌ای شناسا از نهاد و گزاره در داوری تحلیلی است.

پیوست به برگ ۱۹۷ به پس
بازگفت

در نشست پیشین، دوگانه‌ای کاویده شد. برای آماده‌سازیِ گواهیِ نخستین بنیاد-گزاره، بازنمایانده شد که تا چه اندازه شهودها می‌توانند بزرگی‌ها باشند، هم‌ارز با این گواهی که تا چه اندازه جا و گاه به‌سانِ quanta، شهودهای ناب هستند، و این چه آرشی دارد. در جدا ساختن از نیوتن و لایبنیتس.
جا - جا-دهنده. آن پیشین؛ این پیشین نزد ما در نگاه، در نگاهِ پنداشتنی qua شهود کردن با جا، یک یگانه‌ی یکپارچه‌ی کل. پیش-ریختگی و در-پندار-آوردنِ روانی.
روندِ گواهی پیموده شد یا بیشتر، لنگ‌لنگان طی شد. دوباره در همبستگیِ فراخ‌تر نهاده شود.

فراداشت در آزمون؛ برای آزمون: شهود و اندیشیدن، فرا-داشت. اما اندیشیدن، پنداشتنِ بنیادینِ یگانگی‌ها به‌سانِ قانون‌های همبسته کردن است، همبسته کردنِ آنچه به دیداری داده شده است. این یگانگی‌ها ناب از فهم سرچشمه می‌گیرند؛ از فراداشت وام گرفته نشده‌اند و با این همه، درست برای شناساندنِ آن برگماشته شده‌اند.

این چگونه شدنی است؟ چگونه می‌توانند دریافت‌های ناب فهم، شناسانندهای روبروشونده باشند؟ چگونه می‌توانند آنچه را به‌کل از آن برگرفته نشده‌اند، به‌سانِ فرا، به ایستادگی درآورند؟

بنیاد-گزاره‌ها به‌سانِ گزاره‌های چنین ساماندهیِ همبستگی، بازمی‌گویند که دریافت‌های ناب فهم، و چگونه، پدیدارها را به‌سانِ خودشان می‌شناسانند. همه‌ی پدیدارها به‌سانِ شهودها، بزرگی‌های گسترده، چندی‌ها هستند. بایسته است این بنیاد-گزاره‌ها گواهی شوند، یعنی نشان داده شود که دریافتِ ناب فهم، یعنی چندی، و تا چه اندازه، می‌تواند شناسانندهای پیشین از فراداشت باشد.

آن فرا، آن شهودشده، در این دریافت‌ها می‌ایستد. این دریافت، بر آن فرا، بر شهودها، به کار بردنی است. چرا؟ زیرا همان یگانگیِ همبستگی است که یک بار، روبروشدن را به‌سانِ خودش، آن شهودشده را، شدنی می‌سازد و دریافت را می‌سازد.

کبرا گشوده شود: پدیدارها در جا خود را می‌نمایانند. جا، quantum است. اما پدیدارها هر بار، سازه‌های جاییِ شناسا هستند، پس شاخه‌بندی‌ها و برجسته‌سازی‌های ترکیبی در جا.
صغرا: اکنون اما آنی که پیش از هر چیز، یک فرا-ایستادن را شدنی می‌سازد، یگانگیِ چندگانگی‌ای دیداری به‌طور کلی qua یگانگی است - دریافت از یک از-هم-بودن، بزرگی به‌طور کلی، یک quantum، یعنی quantitas.
برآورد: این دریافتِ ناب فهم، یعنی چندی، اما چیزی نیست جز همان ترکیبی که به نیروی آن، پدیدارها به‌سانِ سازه‌های جاییِ شناسا می‌توانند پدیدار شوند. پس همه‌ی پدیدارها به‌سانِ شهودها، چندی‌ها هستند، و آن هم گسترده (جا).
همان بایسته‌ای است که می‌گذارد روبروشونده، روبرو شود و آن را به‌سانِ فرا، به ایستادگی درآورد.

گواهی، یک روندِ دوری است. اگر ما این روندِ دوری را به‌سانِ خودش بنگریم و به انجام رسانیم، بپیماییم، آنگاه به راستی می‌دانیم که همه چیز بر سرِ چه «می‌چرخد».

اما پیشتر، بنیاد-گزاره‌ی پسین و گواهی‌اش. پیش‌بینی‌های ادراک.

بسیار نیکو. اینک برگردان واپسین بخش از نوشته، یعنی «پس‌گفتار ویراستار» که در آن، شناسنامه‌ی این اثر و چندوچونِ پدید آمدنش روشن می‌گردد.

پس‌گفتار ویراستار

نوشته‌ای از مارتین هایدگر که در اینجا پیش روی شماست، گفتار او از نیم‌سال زمستانیِ ۱۹۳۵/۳۶ در دانشگاه فرایبورگ با نامِ «پرسش‌های بنیادین فرابودشناسی» است. در سال ۱۹۶۲، هایدگر خود این درنگ‌ها را با نامِ «پرسش از چیز. در بابِ آموزه‌ی کانت از بنیاد-گزاره‌های استعلایی» در انتشارات ماکس نیمایر در توبینگن به چاپ رساند.

برای گنجاندن در مجموعه‌ی کاملِ نوشته‌های مارتین هایدگر، این نوشته یک بار دیگر با دست‌نوشته سنجیده شد و برخی خطاها درست گردید. در نمونه‌ی این نوشته، ما از دستِ خودِ هایدگر، نوشتاری چنان پرشاخ‌وبرگ در دست داریم که برای ویراستار تنها یکسان‌سازیِ شماره‌گذاریِ گام‌های اندیشه از دیدگاه بندها و دیگر زیربخش‌ها برجای ماند.

کمانک‌های درون نوشته، از خودِ هایدگر هستند. پنج پیوستک - در ریختِ برگک‌هایی با بازبستگی به شماره‌ی برگِ همخوان - به‌سانِ پیوست همراه با نوشته چاپ می‌شوند، زیرا در فشردگی و رساییِ خویش می‌توانند برای روند اندیشه، روشنگریِ بیشتری به دست دهند. هایدگر خود آشکارا در این گفتار «چیزی درباره‌ی جنبه‌ی کاردستی...» گفته بود.

چاپ‌هایی را که او به کار برده، چنین نام برده و درنگ‌نوشت کرده است:

«نوشته‌های گردآوری‌شده‌ی کانت، به کوشش آکادمی دانش‌های پروس در برلین

الف. نوشته‌ها ۱ - ۹

ب. نامه‌ها ۱۰ - ۱۲

ج. یادگارهای دست‌نوشته ۱۳ - ۱۹

د. کارهای پیش‌آماد، افزوده‌ها ۲۰ - ۲۱

چاپ‌های گفتارهای کانت

ب. گفتارها درباره‌ی فرابودشناسی

پولیتس-اشمیت

بنیادین‌ترین گفتارهای خرددوستانه‌ی کانت بر پایه‌ی دفترچه‌های به‌تازگی‌یافته‌ی گراف هاینریش تسو دونا-ووندلاکن، از آ. کوالفسکی

سنجش خرد ناب، چاپ‌های ویژه از:

ب. ارتمان

ک. فورلندر

ر. اشمیت-ماینر

رِکلام

هشدار درباره‌ی چاپ گ. مولر «به شیوه‌ای سبک‌شناسانه پالوده»!

همچنین کتابخانه‌ی آلمانی، بی‌شماره‌ی برگِ چاپ اصلی

نوشتگان درباره‌ی کانت، چشم‌ناپوشیدنی و همخوان با آن، دیگرگون است.
تنها دو کار، که یکدیگر را می‌افزایند:

آلویس ریل، سنجشگریِ خرددوستانه و ارج آن برای دانش آری-گویانه، جلد ۱، چاپ دوم ۱۹۰۸.

ماکس وونت، کانت به‌سانِ فرابودشناس. جستاری در دیرینه‌ی خرددوستیِ آلمانی در سده‌ی هژدهم، ۱۹۲۴.

بازنمایی‌های همروزگاران از بوروفسکی، یاخمان و وازیانسکی، هر سه در سال مرگ کانت در کونیگسبرگ ۱۸۰۴ به چاپ رسیده‌اند.

چاپ نوین، با هم از: آ. هوفمان، هاله ۱۹۰۲.»

II.

برای رایزنی‌ها و یاریِ کارشناسانه‌ای که دریافت داشتم، به‌ویژه از آقای دکتر هرمان هایدگر، آقای پروفسور دکتر فریدریش-ویلهلم فون هرمان و آقای دکتر هارتموت تیتِن، از ژرفای دل سپاسگزارم. از آقای هانس-هلموت گاندر، دانشجوی دکتری، برای همکاریِ باریک‌بینانه‌اش در بازخوانیِ بازبینی‌ها و برای بازبینیِ پروامندانه‌ی بازآوردها سپاسگزارم.

پترا یِگر

این برگردان،
با امید به گسترش اندیشه و بخشش آزاد دانستگی،
بی هیچ چشم‌داشتی و رایگان در دسترس دوست‌داران نهاده شده است.
شما، خواننده‌ی گرامی،
می‌توانید آن را بی‌پرداخت،
بخوانید،
نگه‌دارید
یا با دیگران در میان بگذارید.

با این‌همه،
اگر این کوشندگی را شایسته‌ی پشتیبانی می‌دانید و خواهان آن‌اید که گام‌های آینده‌ی آن استوارتر برداشته شود،
خرسند می‌شوم اگر یاوری مالی‌تان را. به هر اندازه که باشد. به شماره‌حساب زیر واریز کنید:

5022-2913-1804-0217

IR920570023580000291871001

بانک پاسارگاد
به نام یوسف بشارتی امیرکنده

از مهر و همدلی‌تان،
از ژرفا سپاس‌گزارم.